Die

Mystik des Angelus Silesius.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Universität zu **Rostock**

vorgelegt von

Paul Mahn

aus Malchin.

Paderborn.

Druck von Ferdinand Schöningh.

1892.

Referent: Prof. Dr. Heinrich von Stein.

Litteratur.

A. Schriften des Angelus Silesius.

1. Gedichte aus den Jahren 1641, 1642. Bei Hoffm. v. Fallersleben. Weim. Jahrb. I. 271 ff; Rosenthal, S. 1 ff.
2. Trostgedicht an Burgk 1652; Christl. Ehrengedächtnis des Herrn A. v. Franckenberg 1652. ibid.
3. Joh. Scheffler's Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Luthertumb abgetretten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz 1653. Wieder abgedr. b. Räfs; im Ausz. b. Lindemann.
4. Cherubinischer Wandersmann. a) Wien 1657. Enthält 5 Bücher Sprüche mit einem Anhang v. 10 Sonetten und eine Vorrede. b) Glatz 1674. Mit einem 6. Buche vermehrt, dessen Anfang die erwähnten 10 Sonette bilden. Enthält dieselbe Vorrede wie a, nur am Anfang und Ende mit einigen Zusätzen vergröfsert.
5. Heilige Seelenlust. a) 1657. Enthält 4 Bücher. b) 1668. Mit einem 5. Buche vermehrt.
6. Sinnliche Beschreibung der vier letzten Dinge. 1675. (Nicht die 1. Ausg., wie aus dem Beginn der Vorrede zum Cher. Wand. v. 1674 hervorgeht. S. Kahlert S. 27).
7. Ecclesiologia (Sammlung von 39 Streitschriften gegen die Protestanten). 1677. Vorrede von 1676.
8. Ein Brief an Georg Betkium, dat. 28. Nov. 1652. Unschuld. Nachr. 1714, S. 79.

Die verschiedenen Ausgaben s. verzeichnet bei Kahlert und Gödeke, Grdr., 2. Aufl., III, 197 f.

B. Schriften über Angelus Silesius.

A. Schreiber im Morgenblatt 1807. Nr. 240.

Göschel im Jahrb. f. wiss. Kritik. 1834 Nr. 41 u. 42. Anläfslich der Auswahl v. Sprüchen des Cher. Wand. von Varnhagen—(Rahel). 1834.

Gaup, die röm. Kirche, beleuchtet in einem ihrer Proselyten. Dresd. 1840.

Wittmann, Ang. Sil. als Konvertite, a. myst. Dichter u. a. Polemiker Eine Charakteristik. Mit Andeutungen üb. wahre Poesie, ächte Mystik u. rechte Polemik. Augsburg 1842.

Schrader, Angelus Sil. u. s. Myst. Halle 1853.

Kahlert, Ang. Sil. Eine lit. hist. Unts. Breslau 1853.

Besprechung in Westminster Review. Okt. 1853.

Hoffm. v. Fallersleben im Weim. Jahrb. 1854.
Schuster in Niedners Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1857. Gegen Schrader.
Rosenthals Einleitung z. sr. Ausg. der sämtl. poet. W.
Rezension von Heinr. Rückert in Blätt. f. litt. Unth. 1864, 439 ff.
Ahrendts, zur Einleitung in den Cher. Wand. Programm Aschersleben 1863.
Franz Kern, Joh. Sch's Cher. Wand. Lpz. 1866.
Renzensionen von Reinhart Zöllner in Bl. f. l. Unth. 1867, 282 ff. u. Schündelen im Theol. Litt.-Blatt 1867. 873 ff.
Räfs, die Konvertiten seit der Reform. Frburg 1868. Bd. VII. Im wesentl. ein Abdruck von Sch.s Konversionsschrift.
Knoblich in Zeitschr. des Vereins f. Gesch. u. Altert. Schlesiens VIII. Giebt einige Ergänzungen zu Schefflers Leben.
Lindemann, Ang. Sil. (J. Sch.), Bild eines Convert., Dichters u. Streittheologen aus dem 17. Jahrh. Freiburg 1876.
Treblin, Ang. Sil. Ein Vortrag. Breslau 1877.
Die das Verhältnis Schefflers zu Czepko berührenden Schriften s. unten S. 16.

Einleitung.

I.

Vorliegende Schrift will die Weltanschauung des Angelus Silesius darstellen.

Ist das möglich? Kann man aus so verschiedenartigen Elementen, wie sie die Schriften dieses Mannes uns darbieten, eine Gesamtanschauung herausheben, von welcher man mit Recht sagen darf, dafs es diejenige des Angelus Silesius gewesen sei? Aus Schriften, in denen sich zwei Anschauungsweisen so einander ausschliefsend gegenüber zu stehen scheinen, dafs man versucht hat, sie als von zwei verschiedenen Verfassern herrührend zu erweisen?[1]

In seinen Streitschriften gegen die Protestanten — 39 sind unter dem Titel Ecclesiologia gesammelt — steht Scheffler auf durchaus konfessionellem Boden und vertritt mit kampfesfroher Begeisterung seinen katholischen Standpunkt; so sehr,

[1] Schrader: A. S. u. s. Mystik. Diese Hypothese ist 1853 von Kahlert u. 1857 von Schuster widerlegt worden. — Ich kann Schrader nicht darin beistimmen, dafs Elccesiol. u. Cherub. Wandersmann durchaus nichts Gemeinsames haben sollten, da sich allerdings Berührungspunkte finden, welche ich an ihrer Stelle beibringen werde. Dennoch aber ist die Verschiedenheit der ganzen Anschauungsweise immer noch grofs genug, u. Lindemann hatte sicherlich kein Recht zu der Bezüchtigung, dafs Schrader „die Sammlung der Schefflerschen Streitschriften nicht einmal durchblättert haben könne." (S. 7.)

dafs er sogar die Potentaten auffordert, die Ketzer mit dem Schwerte niederzuhalten.[1]

Dagegen atmet in der heiligen Seelenlust und dem Cherubin. Wandersm., wie alle Darsteller anerkennen, ein durchaus versöhnlicher Geist. Mit ganz wenigen Ausnahmen — und auch da sehr milde — werden nirgends die konfessionellen Unterschiede betont. Ja, der Cherubinische Wandersm. steht — welches nur die katholischen Apologeten und Schrader bestreiten — nicht mehr auf dem Boden des Christentums.

Weil man nun diese beiden Anschauungsweisen, die des Cher. W. u. die der polemischen Schriften, für unvereinbar hielt, andererseits aber auch daran nicht zweifeln konnte, dafs es ihrem Urheber mit jeder von beiden durchaus ernst gewesen sei, so kam man[2] darauf, beide Richtungen durch Annahme eines „psychologischen Entwicklungsganges in Scheffler" zu erklären, „vermöge dessen derselbe sich erst in der weiteren Entwicklung des Streites zum Zelotismus und zur Proselytenmacherei steigern läfst." In seinen jüngeren Jahren habe Innerlichkeit und Beschaulichkeit ihn beherrscht, die im Cher. Wandersm. und in der Psyche ihren höchsten Ausdruck erhalten hätten; dann lasse jene kontemplative Richtung in Folge des Streites mit der protestantischen Orthodoxie nach, um endlich, nachdem seine geistige Kraft in Folge des Alters überhaupt abgenommmen habe, „Äufserlichkeit und derb sinnliche Auffassung" an die Stelle treten zu lassen, welches besonders durch sein letztes Werk, die „Sinnliche Beschreibung", bestätigt werde.

Was zunächst die „Sinnl. Beschrbg." betrifft, so leugnen wir nicht, dafs Äufserlichkeit und derbe Sinnenfälligkeit in ihr Platz gegriffen haben. Aber wie Scheffler selbst in der Vorrede sagt, sind die grellen Farben in ihr mit Absicht aufgetragen, um nämlich auf „die niedrigen Gemüter" zu wirken. Er selbst lebte nach wie vor in seiner Innerlichkeit u. Beschaulichkeit, und nur, weil er die stumpfe Masse für die Auffassung derselben nicht reif glaubte, trat er auf Augenblicke aus ihr heraus und bot ihr, was sie verstand. Die Sinnl. Beschrbg. ist deshalb nach dieser Seite als ein Experiment anzusehen, eine Schrulle, wenn man will, niemals aber als bezeichnend für die damalige Denkweise Schefflers geltend zu machen.

[1] Tract. VII. 397. Besonders tract. XXXVI: Gerechtfertigter Gewissenszwang oder Erweifs, dafs man die Ketzer zum wahren Glauben zwingen könne u. solle.

[2] Hauptsächlich Schuster l. c. S. 456 f.

Überdies aber finden sich auch im Cherub. Wandersm., der ja die Periode der Innerlichkeit repräsentieren soll, öfters ähnliche Stellen. Besonders die 10 Sonette, welche seit der 2. Ausgabe den Anfang des 6. Buches bilden, aber schon der ersten von 1657 angehängt waren, leisten an derb sinnlicher Auffassung kaum weniger als die Sinnl. Beschreibg.[1]

„In Folge des Alters", wie Schuster ferner behauptet, kann die geistige Kraft des Angelus sicher nicht abgenommen haben, da er, als er starb, erst 53 Jahre alt war.

Eher könnte man aus der Kränklichkeit seiner letzten Jahre[2] auf eine Schwächung auch seiner geistigen Kräfte schliefsen. Aber gerade ein solcher Zustand scheint einer Neigung zur Äufserlichkeit wenig günstig zu sein.

Zudem jedoch zog sich Scheffler mehrere Jahre vor seinem Tode — wahrscheinlich schon 1671[3] — in das Stift der Kreuzherren zu St. Matthias zurück, ein Akt, der doch wohl nicht anders als aus der Sehnsucht nach stiller Sammlung zu erklären ist.

Schliefslich aber geben wir zu bedenken, was von einem Entwicklungsgange zu halten sei, der „ruhige und innerliche Beschaulichkeit" in die Jugend, „Äufserlichkeit und derb sinnliche Auffassung" aber in das Alter verlegt.

Sind somit die Gründe, welche Schuster für seine Ansicht beibringt, nicht stichhaltig, so wird, meinen wir, eine Betrachtung nachfolgender Daten das Gegenteil seiner Behauptung ergeben: dieses nämlich, dafs beide Anschauungsweisen, sowohl die konfessionell-polemische als die mystisch-philosophische, wie wir sie besser nennen, zu gleicher Zeit unseren Dichter beherrschten.

Aus dem Jahre 1652 stammt das „Christliche Ehrengedächtnis" auf den Tod seines Freundes Franckenberg, das

---

[1] Z. B. VI, 4: Ich war mit Sünden-Wust verstellt und blutig roth,
In Wollust wälzt' ich mich wie eine Sau im Koth,
Ich stank vor Eitelkeit.

VI, 6 schildert er die Verdammnis u. a.:
Man beifst und hadert sich, man lebt wie Hund' u. Katzen
Man mufs sich ewiglich mit allen Teufeln kratzen.
Man frisset Hüttenrauch, Pech, Schwefel, Teufelsmist.

[2] In der Leichenrede des Jesuiten Daniel Schwartz (die „Abdankung"; im Auszug mitgeteilt von H. v. Fallersleben, Weim. Jahrb. I, 290 ff) heifst es, dafs Scheffler „nach langer Leibsschwachheit mit lung- u. dürrsüchtigen Beschwerden abgezehrt" entschlafen sei. — S. Vorrede zur Ecclesiol. 1676.

[3] Kahlert S. 27.

schon ganz im Geiste des Cherubinischen Wandersmannes abgefasst ist, wie auch ein Brief Schefflers aus demselben Jahre an Georg Betkium[1] von einigen Gedichten berichtet, in denen „etliche hohe Termini und Modi zu reden ex Theologia mystica“ vorhanden seien. Derselbe Brief erwähnt „etliche hoch inbrünstige das Gemüt zu Gott erhebende Gebete aus unterschiedenen Autoribus verdeutscht“, denen wegen des darin enthaltenen „Enthusiasmus“ von dem lutherischen Hof-Prediger zu Öls die Druckerlaubnis versagt worden. Schon im folgenden Jahre, 1653, geschah der Übertritt Schefflers zur katholischen Kirche, welchem noch nicht 14 Tage später eine Rechtfertigung[2] mit starker Polemik gegen die Protestanten folgte. 1656[3] ging er der Wallfahrt nach Trebnitz voran, bei der er sich mit grofser Demonstration gegen seine früheren Glaubensgenossen benahm.[4] Im selben Jahre aber gab er auch den Cherubin. Wandersmann in Druck[5], der, ebenso wie die Heilige Seelenlust, 1657 erschien. 1661 trat er in den Orden der fratrum minorum Seraphici Patris Francisci.[6] Dann folgen 1664—74 die Streitschriften gegen die Protestanten. 1673 war wahrscheinlich schon die Sinnl. Beschreibg. verfafst.[7] Aber während dieser Jahre erschienen 1668 die Heil. Seelenlust und 1674 der Cherub. Wandersm. in 2. Auflage, und zwar nicht als einfache Abdrücke der ersten Ausgaben, sondern die Hl. Seelenl. mit einem 5. und der Cherub. Wand. mit einem 6. Buche vermehrt, beide ganz im Geiste der früheren geschrieben.[8] Ihre Abfassungszeit fällt daher zwischen 1657 u. 1668 beziehungs-

[1] Unschuldige Nachrichten 1714, S. 79.

[2] Joh. Sch.'s Gründliche Ursachen und Motiven, warumb er von dem Lutherthumb abgetretten und sich zu der Catholischen Kirchen bekannt habe. Olmütz, 1653. — Wieder abgedruckt bei Räfs. Im Auszuge auch bei Lindemann.

[3] Kahlert S. 19.

[4] S. die Abdankung Weim. J. B. I, 294.

[5] Die Vorrede ist vom 7. Heumonathstag 1656 datiert.

[6] Scheffler war nach eigenem Zeugnis kein Jesuit (Gaup S. 16 Kahlert 20, Lindemann 123 und 155). Schündelen frischt gleichwohl diese auf Wetzel beruhende Angabe wieder auf.

[7] Kahlert S. 27.

[8] Buch VI des Cher. W. zeigt allerdings gröfseres Mafs und Milde in den Ausdrücken; denn:

V, 209 Die Liebe, wenn sie neu, braust wie ein junger Wein,
Je mehr sie alt und klar, je stiller wird sie sein,

und im ganzen kommt mehr die auf das praktische Leben gerichtete Weisheit des gereiften Mannes zur Sprache. (cf. Kahlert S. 50) Die metaphysischen Grundanschauungen aber sind dieselben wie in den früheren Büchern. S. z. B. VI, 128, 130, 171—174.

weise 1674, also sicherlich auch in die Zeit seiner heftigsten Polemik. Anderseits aber zeigen sich Spuren stark konfessioneller Färbung auch schon in der ersten Ausgabe des Cherub. Wandersmannes.[1]

Wenn man nun nicht annehmen will, Scheffler habe zwischen beiden Anschauungsweisen beständig — zuweilen sogar im selben Jahre — abgewechselt, so scheint sich uns aus diesen Daten mit Notwendigkeit zu ergeben, dafs beide Richtungen gleichzeitig und in jedem Lebensalter unsern Dichter beherrschten. Wohl trat zu Zeiten die eine mehr hervor als die andere: aber nicht, weil diese ihn dann allein eingenommen hätte, sondern nur, weil äufsere Umstände es gerade mit sich brachten. Aus dieser Gleichzeitigkeit beider Anschauungsweisen ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder Scheffler mufs es mit einer von beiden nicht ernst gewesen sein, oder aber er mufs beide nicht für so widersprechend gehalten haben, wie sie den modernen Darstellern erscheinen.

Was die erste Möglichkeit betrifft, so sind alle Schriften des Ang. Sil. mit einem solchen Einsetzen der ganzen Persönlichkeit für die Sache, mit einem solchen für sich selbst sprechenden Mut und Ernst der Überzeugung geschrieben, dafs fast keiner der späteren Beurteiler die Aufrichkeit ihres Verfassers in Zweifel gezogen hat.[2] Die Verdächtigungen gleichzeitiger

[1] S. unten Kap. 6.

[2] Gervinus' von blindem Hafs gegen den Konvertiten diktiertes Urteil kann als abgethan angesehen werden (s. Kern S. 13 ff). — Kern (S. 123 ff) nimmt nur einen „versteckten Widerruf" der späteren mehr kirchlichen Anschauung Schefflers, ausgesprochen „in der Vorrede zur 2. Ausg." des Cher. Wand. (1674), gegen seine frühere Überzeugung an, welches also auf die Schustersche Ansicht hinauslaufen würde. Aber die ganze Darlegung ist hinfällig, weil Kern sowohl wie vor ihm Kahlert (S. 27) und nach ihm Lindemann (S. 108, 113) und Treblin (S. 23) in der merkwürdigen Konfusion befangen waren, dafs die Vorrede erst 1674 hinzugefügt sei, während sie doch schon, von einigen unwichtigen Zusätzen im Anfange und am Ende abgesehen, in der 1. Ausgabe mit dem Datum „den 7. Heumonathstag 1656" stand. (S. das Nachwort der Sulzbacher Ausg. v. 1829). — Treblin, der sich nicht blofs auf diese irrige Annahme stützt, findet allerdings in der Hl. Seelenlust, da sie gleichzeitig mit dem Cher. Wand. entstanden sei, „eine Akkomodation an die Anschauung der Gemeinde", „da man nicht annehmen kann, dafs ein und derselbe Mann bald Pantheist und bald Theist ist". Mit fertigen Schlagworten wie Pantheismus und Theismus kann man bei einem Mystiker alles beweisen. Angelus' Anschauung läfst sich nicht schlechthin als das eine oder das andere bezeichnen. Als Pantheismus nicht, weil ihm das Verhältnis des Menschen zu Gott ein durchaus persönliches ist, was sich namentlich in der Ethik ausspricht; als Theismus nicht, weil sein Gott kein extramundaner sondern immanenter ist. Es

protestantischer Gegner betreffs äufserer Vorteile, die Scheffler durch seine Konversion erlangt hätte, verdienen bei der damals herrschenden Erbitterung beider Konfessionen gegen einander ohnehin nicht viel Glauben, haben sich aber überdies als Verleumdungen erwiesen.[1] Jedenfalls ist, so lange noch eine andere Erklärungsweise möglich ist, eine Verheimlichung seines Standpunktes, hervorgegangen aus dem Bewufstsein, dafs er nicht auf dem Boden der Kirche stehe, deren Priester er war, unserem Mystiker durchaus nicht zuzutrauen. Diese andere Erklärungsweise aber, welche allein uns geeignet scheint, eine ungezwungene Ausgleichung der Gegensätze in Schefflers Schriften herzustellen, bietet uns jene zweite sich ergebende Möglichkeit dar. Angelus hat in der That nicht die Anschauung seines Cherub. Wand. derjenigen der Ekklesiologie für widersprechend gehalten. Beide suchen denselben Gegenstand zu deuten; nur jedes auf andere Weise. Die Betrachtungsart der Ekklesiologie, die Dogmatik, redet für den empirischen Verstand, der den Blick auf diese Erde geheftet hält; die des Cher. Wand., die Mystik, für eine ganz verschiedene Erkenntnisweise, die sich abwendet von der Welt der Erscheinungen und im „Schauen" des Wesens der Dinge sich verliert. Auch die kirchlichen Formen sind Wahrheit, aber sie sind gewissermafsen nur äufsere Gestaltungen des Göttlichen, deren eigentlichen Gehalt und innerlichste Deutung erst die mystische Kontemplation findet, welche ihm deshalb auch die vera ac viva Theologia ist.[2]

In diesem Sinne, glauben wir, bestanden beide Richtungen in Scheffler neben einander. Schon dafs er die Mystik die vera ac viva Theologia nennt, involviert die Annahme einer solchen, die weniger vera ac viva ist; und vor allem scheint uns seine durchgeführte Unterscheidung zwischen diskursivem und intuitivem Erkennen (s. unt. Kap. 4) zwanglos auf unsere Auslegung hinzuführen. Ja, er selbst bezeichnet schon mit dem Beiworte „cherubinisch", welches er seinem Wandersmann gab, die darin enthaltene Betrachtungsweise im Unterschiede von dem gewöhnlichen Denken als eine solche, die „von der Klarheit und dem Licht des göttlichen Verstandes durchdrungen,

gehört mit zu den Kennzeichen aller Mystik, dafs sie nicht unter bestimmte philosophische Grundrichtungen gebracht werden kann, sondern bald hier bald da ihre Elemente hernimmt. Wir werden uns daher in unserer Darstellung, so bequem sie auch sind, aller - ismen thunlichst enthalten, und lieber immer von der Sache selbst reden.

[1] S. Kahlert S. 17.

[2] Brief in den Unschuld. Nachr. 1714.

nun in sich selbst hell geworden, auch alle Dinge mit der göttlichen Klarheit in diesem Lichte anschaut."[1]

Wir jetzt glauben leicht die Unvereinbarkeit beider Richtungen zu erkennen. Sie entdeckt sich uns bei Angelus selbst schon in der Neigung, christliche Glaubenssätze auf allgemeinere philosophische zurückzuführen, sie zu vergeistigen, ja, wie Treblin S. 33 nicht mit Unrecht sagt, zu verflüchtigen (s. unt. Kap. 6). Scheffler selbst jedoch ist sich des Gegensatzes beider nicht bewufst geworden.[2]

Aber, könnte man fragen, wenn Angelus mit den Sprüchen des Cher. Wand. völlig auf dem Boden seiner Kirche zu stehen glaubte, weshalb schrieb er denn zugleich mit den Sprüchen eine Vorrede, in der er sich gegen „verdammlichen Sinn und böse Meinung" verwahrt? Scheint nicht gerade seine eifrige Verteidigung mindestens ein Bewufstsein davon vorauszusetzen, dafs die Epigramme nicht notwendig in kirchlichem Sinne verstanden zu werden brauchten, folglich doppelsinnig seien? In welchem Falle er dieselben hätte unterdrücken müssen, wenn anders er ein Schriftsteller hätte sein wollen, dem daran liegt, dafs über seine wahren Ansichten kein Zweifel besteht.

Wir antworten: Für doppelsinnig hielt Scheffler seine Sprüche nicht. Der in der mystischen Theologie Erfahrene, meinte er sicherlich, werde auch erkennen, dafs sie mit den Satzungen der Kirche in Einklang ständen. Darüber aber allerdings war er sich keinen Augenblick im Unklaren, dafs bei der grofsen Masse gerade diejenigen Anschauungen, welche ihm seine liebsten, weil tiefsinnigsten waren, kein Verständnis finden würden, dafs sie eben da nicht als das erkannt werden würden, wofür er sie hielt, nämlich für den eigentlichen Sinn und tiefste Bedeutung der christlichen Lehre, sondern dafs man sie da leicht für eine dem Christentum abgewandte Ketzerei ansehen könnte.

In der That war ihm schon früher, wie aus dem 1652 geschriebenen Briefe in den Unschuld. Nachr. hervorgeht, der Vorwurf gemacht worden, dafs er ein heimlicher Weigelianer[3]

[1] Fr. v. Schlegels Deutung, Passys Ölzweige. 1820, Nr. 19. (Bei Rosenth. II, 245).

[2] Er ist also in dieser Hinsicht nicht mit Männern wie Weigel oder Franckenberg zu vergleichen, die, wie damals oft, alle kirchlichen Formen verachteten. cf. Kahlert, S. 1–8.

[3] Welches jedoch nicht einen direkten Anhänger Weigels zu bedeuten braucht, sondern überhaupt „eine den Rechtgläubigen verdächtige Person." S. Pertz, zur Gesch. der myst. und ascet. Litt., in Niedners Ztschr. f. d. hist. Theol. 1857, S. 6.

sei. Ein Nachklang davon zeigt sich im Halleschen Universallexikon (s. v. Scheffler), wo es heifst, Scheffler habe „Jac. Böhmens, Val. Weigels, Schwenkfelds und andrer Fanatikorum Schriften fleifsig gelesen“ und sei „ein Feind des Ministerii und Verächter der Kirchenordnungen geworden.“

In dem soeben zitierten Briefe wiederum berichtet er, wie oben bemerkt, dafs einigen von ihm übersetzten Gebeten die Druckerlaubnis versagt sei, „damit J. F. Gn. und die Priesterschaft sowohl auf den Landen als in der Stadt nicht in Verdacht kommen, als ob man den Enthusiasmum wolle helfen unterstützen.“ Schon vorher schilt er deshalb: „Ich sage, dafs unsere jetzige Prediger rudes seynd, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae.“ Ja, er bekennt hier, dafs er in Anbetracht der Verständnislosigkeit des Haufens mit Mitteilung seiner Ansichten wohl nicht vorsichtig genug gewesen sei: „Ich scheue mich der Wahrheit nicht: wiewohl ich mich unter diese generation (qvae prava et adultera est) etwas zu weit herausgelassen.“[1]

Um nun aber solchen Lesern, welche die Sprüche des Cher. Wand. seiner Ansicht nach leicht mifsverstehen konnten, weil eben „viele Schlüsse von der geheimen Gottheit“ darin vorkämen, die „nicht jedermann bekannt seien“, die Übereinstimmung seiner Sprüche mit der christlichen Lehre, wenn man diese nur recht verstehe, darzuthun, schrieb Scheffler seine Vorrede. Aus demselben Grunde auch fügte er in der zweiten Auflage von 1674 einzelnen Sprüchen Anmerkungen mit derselben Tendenz hinzu. Lediglich also der Mangel an Verständnis auf seiten der Leser[2] ist nach seiner Ansicht schuld daran, wenn er sich zur Erklärung und Interpretation seiner Sprüche herbeilassen

[1] Aus der Mifsstimmung über die Anfeindungen, welche er wegen seiner Ansichten erfahren hatte, scheinen mir die Epigramme I, 265 bis 268 hervorgegangen zu sein, in denen er jedem das Recht der freien Meinungsäufserung vindicieren möchte. Z. B.:

I, 266 Ich weifs, die Nachtigall straft nicht des Kuckucks Ton,
Du aber, sing' ich nicht wie Du, sprichst meinem Hohn.

[2] Aus dieser dem Angelus allmählich immer deutlicher gewordenen Überzeugung von der Unfähigkeit der Menge, die tieferen Ideen des Christentums zu erfassen, ist auch die „Sinnl. Beschrbg. der 4 letzten Dinge“ hervorgegangen (s. ob. S. 5), welche die Absicht verfolgt, „die Gemüter durch die teils erschröcklichen Darstellungen und lieblichen Anmutungen zu einer heilsamen Erstaunung und glückseligen Verzuckung zu bringen.“ Es sei ihm wohl bewufst, dafs im Himmel weder Gold noch Silber oder dergleichen wirklich zu finden sei, aber wie die heilige Schrift so habe auch er sich dessen bedient, um den „niedrigen Gemütern“ etwas zu geben. (S. Kahlert).

mufs, nicht etwa eine thatsächlich vorhandene Heterodoxie derselben, die er zu bemänteln hätte.

Eine andere Frage ist es freilich, ob der in der Vorrede angestrebte Beweis von der Kirchlichkeit der Sprüche wirklich erbracht ist. Es heifst da: „Weil aber folgende Reime viel seltsame Paradoxa oder widersinnige Reden, wie auch sehr hohe und nicht jedermann bekannte Schlüsse von der geheimen Gottheit, item von Vereinigung mit Gott oder göttlichem Wesen, wie auch von göttlicher Gleichheit und Vergöttung oder Gottwerdung, und was dergleichen, in sich halten, welchen man wegen der kurzen Verfassung leicht einen verdammlichen Sinn oder böse Meinung könnte andichten: Also ist vonnöten, dich deshalb zuvor zu erinnern." Es folgt dann seine mit Stellen der Mystiker bewährte Salvierung, deren Inhalt kurz der ist, dafs er nicht glaube, die menschliche Seele könne ihre Geschaffenheit verlieren und sich in Gott verwandeln, sondern nur die „gewürdigte und heilige Seele" werde mit Gott so vereinigt, dafs sie ganz mit ihm „durchdrungen, überformt, vereinigt und eins sei." „Ja, dafs sie zu solcher vollkommener Gleichnis Gottes gelangen könne, dafs sie eben dasjenige sei (aus Gnaden), was Gott ist (von Natur),[1] und in diesem Verstande recht und wohl ein Licht in dem Lichte, ein Wort in dem Worte und ein Gott in Gott (wie in den Reimen geredet wird) könne genannt werden."

Von den katholischen Defendenten ist diese Vorrede immer mit grofser Zufriedenheit angeführt worden, gleich als ob man nur auf sie hinzudeuten brauchte, um die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen zu haben. Völlig mit Unrecht. Denn wenn man auch zugeben mag, dafs sich die auf die „Vergöttung" bezüglichen Sprüche mit viel gutem Willen in kirchlichem Sinne auslegen lassen, so sind doch im Cher. Wand. viel gravierendere Sätze enthalten, die nicht gemäfs den kirchlichen Dogmen auszudeuten sind. Von diesen aber schweigt die Vorrede. Sie redet nur von dem Einswerden mit Gott, der Vergöttung, aber nicht von dem Einssein mit ihm, unserem Ursprunge und Wesen nach, welches Pantheismus ist. Auf diese pantheistischen Vorstellungen, sowie auf noch andere, wie die der Präexistenz, die sich mit völliger Deutlichkeit im Cher.

[1] Vgl. d. Anm. zum Christl. Ehrengedächtnis, Weim. J. B. I, 285, Vers 6: Accipiantur haec secundum scripturam (folgen Zitate) et sensum harmonicum D. D. Mysticorum, qui est: quod Anima sancta in unione mystică fiat id per gratiam, quod Deus est per Naturam. cf. Eccles., tract. XXXV, S. DCX.

Wand. ausgesprochen finden,[1] geht, wie gesagt, die Vorrede gar nicht ein, behandelt vielmehr Sprüche wie I, 8 und 96, die durchaus nichts weiter als den offenkundigsten Pantheismus aussprechen, als ob auch sie vom Standpunkte der Vergöttung aus zu erklären wären.[2] — Demnach wird mit dieser Vorrede nichts für die Rechtgläubigkeit des Angelus bewiesen.

Es erübrigt noch, mit wenigen Worten auf die Konversion Scheffers einzugehen, die allem Bisherigen zu widersprechen scheint. Denn ein Mann, der nicht nur allgemein christliche, sondern sogar konfessionelle Unterschiede so stark betont, daſs er nach Verwerfung des Luthertums zur katholischen Kirche sich bekennt, scheint, da an seiner Ehrlichkeit bei diesem Schritte nicht gezweifelt werden kann, schon damit jeden Einwand gegen seine Rechtgläubigkeit widerlegt zu haben. Aber gerade jener sein Hang zu mystischer Spekulation ist es gewesen, der seine Konversion herbeiführte. Wir sahen schon oben, wie er, noch im Protestantismus stehend, die lutherischen Prediger rudes nennt, und ignari totius antiquae Pietatis, et jejuni verae ac vivae Theologiae; ja, wir wissen ferner, daſs er wegen seines ‚Enthusiasmus“ schon Reibereien mit der lutherischen Geistlichkeit gehabt hatte. Das entfremdete ihn dem über seinen höchsten Gütern allzu ängstlich wachenden und dadurch engherzig gewordenen Protestantismus jener Tage und führte ihn der katholischen Kirche zu. Hier fand sich der gedankenvolle Schwung seiner Mystik nicht durch wohlmeinende Eiferer gehemmt. Bezeichnend genug führt er in seiner Konversionsschrift als einen seiner Gründe zum Übertritt (11) an: „Die freventliche Verwerfung der ihnen (den Lehrern insgemein) ganz unbewuſsten geheimen Kunst der Gemeinschaft mit Gott (Theologia mystica), welche doch der Christen höchste Weisheit ist.“ Wir können uns mit diesen Andeutungen begnügen, da dieser Punkt, in dem auch unter allen Beurteilern

[1] S. unt. Kap. 3.

[2] Kern erkennt auch hier nicht das, worauf es ankommt. Er sieht nicht, daſs Scheffler eben den Punkt, der seine Heterodoxie hauptsächlich erweist, den Pantheismus, gar nicht berührt hat, und bestreitet nun die Kirchlichkeit der „Vergöttung“, welche sich mit etwas Konnivenz leidlich der katholischen Lehre anpassen läſst (s. Schündelen, Theol. Litt. Bl. 1867, 881 f), wie sie denn auch in der Eccles. häufiger vorkommt, z. B. tract. XXXV, S. DCXV und DCXXXI. — Freilich reden auch hierin die 68 Propositionen der gegen Molinos eingesetzten Inquisition, die mit Zustimmung von Innocenz XI. 1687 veröffentlicht wurden, eine andere Sprache (s. Heppe, Gesch. der quietist. Myst. in der kath. K., S. 273 ff).

völlige Übereinstimmung herrscht, schon von Kahlert (15–19) und Treblin (34–41), von letzterem besonders treffend, eingehend erörtert worden ist, worauf wir hiermit verweisen. Die katholischen Darsteller weichen nur darin von den protestantischen ab, dafs sie den Grund für den Übertritt des Angelus nicht blofs in der Veräufserlichung des damaligen Luthertums suchen, sondern in der lutherischen Lehre überhaupt, eine Ansicht, auf welche einzugehen wir für ebenso müfsig halten, wie sie auszusprechen, da sie Schefflers Verhalten aus Mehr erklärt, als in den damaligen historischen Bedingungen gegeben ist.

Wenn wir nun, um nach all diesem auf unsere im Eingange gestellte Frage zurückzukommen, im Folgenden die Mystik des Angelus Silesius darstellen, so geschieht dies in der That mit dem Anspruch, in ihr seine vera Theologia d. h. diejenige Anschauung dem Leser vor Augen zu führen, welche unter all den verschiedenen Strömungen der Oberfläche ihm auf dem Grunde der Seele lag. Eine Anschauung, die in manchen Punkten nicht mit seiner Ecclesiologia noch mit dem Christentum überhaupt zu vereinigen ist, ohne dafs doch dies dem Urheber selbst zum deutlichen Bewufstsein gekommen wäre.

Heifst aber nicht dies unserem Dichter — gelinde gesagt — einen Grad von Naivetät zutrauen, der nach seinen Leistungen selbst auf keine Weise bei ihm vorauszusetzen ist? Es scheint uns, dafs man nur so lange so fragen kann, als man noch nicht das Eigentümliche derartiger Naturen erkannt hat, noch nicht eingesehen hat, wie wunderbar gemischt in ihnen die Gegensätze oft neben einander liegen. Verstand und Gemüt ringen bei Scheffler um die Herrschaft. Während dieses mit aller Kraft an den grofsen Wahrheiten des Christentums festhält, die von der Kirche und ihren Dogmen getrennt zu denken es weder vermag noch wagt, strebt jener, unabhängig von kirchlicher Autorität, schüchtern nur und gleichsam in unbewachten Augenblicken, eigene Pfade freier Spekulation zu beschreiten. Beides spielt fortwährend in einander, und sind einerseits seine theologischen Anschauungen nicht frei von Verflüchtigungen der Lehre,[1] so zeigt andererseits auch seine Spekulation die Schranken, welche das kirchliche Bekenntnis ihr auferlegt hat.

[1] Leibniz: Miratus sum tamen Angelum illum sine nota laudari in quodam nuperorum scriptorum nostrae partis. Ad Placcium. 28. Jan. 1695. Ed. Dutens VI, p. 56.

II.

Wie ist Schefflers Stellung innerhalb der deutschen Mystik? In der Vorrede zum Cher. Wand. von 1656 schreibt er: „Was sonsten viel andere nicht jedermann gemeine Reden und Sprüche anbelangt, so hoffe ich, sie werden dem günstigen Leser, im Fall er in den Lehrern der geheimen Gottesweisheit bekannt ist, nicht alleine nicht fremde, sondern auch sehr lieb und angenehm sein: indem er hier als in einem kurzen Begriff wird finden, was er bei ihnen nach der Länge gelesen." Scheffler ist in der That nicht für „einen originalen Denker, welcher der mystischen Kontemplation neue Wege gewiesen" zu halten (Kern, 130). Doch, obwohl am häufigsten behauptet, ist es, von Einzelheiten abgesehen,[1] nicht Jakob Böhm, in dem seine Gedankenwelt wurzelt. Angelus ist vielmehr als einer der letzten Ausläufer der Schule Meister Eckharts anzusehen. Seine Grundgedanken finden sich sämtlich in der mittelalterlichen deutschen Mystik, und zwar am vollständigsten bei M. Eckhart selbst vorgebildet. Kern[2] hat deshalb eine durchgehende Parallele zwischen beiden Denkern gezogen, freilich nicht, ohne wichtige Punkte zu übersehen. Doch ist, wie auch er nicht leugnen will (S. 127), eine grofse Anzahl — ja, ohne Zweifel die gröfste — der Anschauungen Schefflers ebensowohl bei Tauler und in der deutschen Theologie zu finden, als bei Eckhart. Von den ihm zeitlich Näherstehenden ist am bestimmendsten für ihn Weigel[3] gewesen. Ja, weiterhin könnte man aus fast allen Mystikern vor und nach Scheffler, aus Molinos,[4] Frau v. Guyon, aus Franz v. Sales und der spanischen Mystik, ja, aus dem in der Übersetzung des Scotus Erigena viel gelesenen Areopagiten die schlagendsten, oft Wort für Wort übereinstimmenden Äufserungen anführen.[5] Es ist

[1] S. Kahlert S. 48; auch unsere Anm. z. Kap. 3.

[2] Übrigens hat schon vor Kern Carriere in seiner phils. Weltansch. der Reformzt 1847, S. 158 f sehr bestimmt darauf hingewiesen, dafs mehr als die anderen mittelalterlichen Mystiker Eckhart auf Scheffler eingewirkt habe.

[3] S. die sehr ausführlichen Auszüge aus W.'s Schriften bei Pertz, l. c. 1857 und 1859.

[4] Molinos hat schon Leibniz mit Ang. Sil. verglichen. Consid. sur la Doctr. d'un espr. univ. 1702. ed. Erdmann p. 178.

[5] Daher die Mystiker selbst sich häufig unter einander zitieren. Petrucci in seiner Apologie der Mystik des Molinos: la contemplazione mistica acquistata, 1681 geht die ganze Mystik bis auf Dion. Areop. durch, um die Anschauungen des Molinos als von jenen allen schon vor-

daher unmöglich, bei den einzelnen Äufserungen Schefflers auf eine bestimmte Quelle hinzuweisen,[1] wenn auch zuzugeben ist, dafs seine Lehre als Ganzes der des Meister Eckhart am nächsten steht. —

Wie aber verhalten sich Schefflers Epigramme zu Czepkos der Zeit nach früheren, aber ungedruckt gebliebenen Sexcenta Monodisticha Sapientum?[2] Beide Werke zeigen in Inhalt und Form grofse Ähnlichkeit. Als sichere Nachricht wissen wir nur, dafs Czepko sowohl als Scheffler mit Franckenberg innig befreundet waren, und ersterer dem letzteren seine Monodisticha zur Begutachtung unterbreitet hatte. Das war 1651, also zur Zeit, als Scheffler in Öls als Leibarzt des Herzogs weilte und häufig nach Ludwigsdorf, dem nahe liegenden Wohnsitz Franckenbergs, hinausging. — Nachdem Kahlert[3] und Palm[4] die Frage offen gelassen hatten, glaubte sich Koffmane,[5] ohne neue Thatsachen beizubringen, berechtigt, dieselbe dahin zu entscheiden, Scheffler habe wahrscheinlich Czepkos Manuskript bei Franckenberg gesehen, es sich auf einige Zeit erbeten, Exzerpte daraus gemacht und nach ihnen gearbeitet, so dafs unser Dichter als eine Art Plagiarius anzusehen sei.[6]

Auch uns ist es bei der unverkennbaren Ähnlichkeit beider Werke und dem Freundschaftsverhältnis ihrer Verfasser zu Franckenberg unzweifelhaft, dafs Scheffler die Monodisticha

getragen zu erweisen. Vgl. auch Schopenhauer, W. a. W. u. V. Bd. II, Kap. 48. — Wir haben es unterlassen, in der Darstellung allerlei Parallelen aus anderen Mystikern anzuführen: jeder, der dieselben auch nur oberflächlich kennt, weifs, dafs dies ein sehr wohlfeiles Verfahren wäre. Auch einen Vergleich mit Schopenhauer zu ziehen, mit welchem in den meisten Punkten eine Übereinstimmung vorhanden ist, erschien uns nicht durch die Sache selbst gerechtfertigt; da nicht einzusehen ist, warum gerade Scheffler und nicht ebensogut irgend ein anderer Mystiker mit jenem Philosophen zusammengestellt werden sollte. Nur, wo ein Verweis zur Verdeutlichung der Sache selbst beitragen konnte, oder nur zwischen einigen Mystikern, im Unterschiede von anderen, Übereinstimmung stattfand, haben wir sowohl Schopenhauer als die Mystiker herangezogen.

[1] S. auch Reinhart Zöllner in seiner Rezension von Kerns Buch. Bl. f. litt. Unth. 1867, 282 ff.

[2] Der gröfste Teil ist jetzt in den folgenden Schriften veröffentlicht. Die erste Hälfte vollständig bei Koffmane.

[3] In Prutz' litt. Taschb. 1844, S. 139 und in seinem Ang. Sil.

[4] In Wagners Archiv 1873, S. 198 und in seinen Beiträgen, S. 296.

[5] Im Korrespondenzblatt des Vereins f. Gesch. der evangel. Kirche Schles. 1882, S. 93.

[6] Denn etwas anderes heifst es doch nicht, wenn Koffm. im Ernst die Frage aufwirft, warum Cz. beim Erscheinen des Cher. Wand. nicht „Lärm geschlagen“ habe.

kannte, ohne dafs wir Koffmanes weitere Schlüsse mitzumachen einen Grund sähen. Wie ist denn das Verhältnis des Cher. Wand. zu Czepkos Werk? Was den Inhalt der Sprüche angeht, so kann da von einem Einflufs des letzteren auf Angelus überhaupt keine Rede sein, da dieser nachweislich seine mystischen Anregungen längst vor 1651 empfangen hat und für sämtliche Sprüche, die Koffm. S. 91 f. einander gegenüberstellt, sich ebenso schlagende Parallelen aus den deutschen Mystikern anführen lassen. Also nur eine formelle Einwirkung bliebe übrig. Und wie stehen da beide zu einander? Ohne Zweifel so, dafs, wenn es der Zeit nach möglich wäre, man Czepko und nicht Scheffler für den Nachahmer halten würde. Wo dieser voll Kraft und Schwung, da ist jener matt und lahm. Bei Scheffler oft in aller Kürze eine eigentümlich schöne Prägnanz des Ausdrucks,[1] bei Czepko ein stetes Herumgehen um das eigentlich Treffende. Gerade die von Koffm. verglichenen Sprüche beweisen das. Zeigt Scheffler selbst in den seiner Zeit zu gute zu haltenden Wortspielereien zuweilen grofse Feinheit und wirklichen Witz, so ist bei Czepko nur die ganze Fadheit jener Richtung zu finden. Und: gerade in seinen kühnsten und eigentümlichsten Gedanken, in denen der verständnisvolle Leser ihm mit Erstaunen über die Tiefe und Innigkeit seiner Kontemplation folgt, steht Scheffler allein: Czepko hat nie mit solcher Energie die Höhen des mystischen Gedankens zu erklimmen vermocht. — Im ganzen dasselbe Bild, welches uns die Charaktere beider gewähren. Scheffler, in Hafs und Liebe gleich stark, eine überaus mutige Persönlichkeit, stets bereit, den Gedanken in die That umzusetzen, unbesorgt darum, was der oder jener dazu sagt, jedem sympathisch, der es liebt, Farbe zu bekennen; Czepko, nichts mehr als Ruhe und Ungestörtheit liebend, stets auf der Strafse der gemeinen Meinung, vorsichtig Umschau haltend nach den Ansichten anderer, hoch beglückt, von der Gnadensonne hoher Personen beschienen zu werden.[2]

So glauben wir allerdings annehmen zu müssen, dafs Scheffler durch die Monodisticha angeregt worden ist, seine mystischen Anschauungen gerade in der Form von Epigrammen niederzulegen, sich auch gewisser in denselben schon vorgefundener Wendungen und Ausdrücke bediente; alles das aber

[1] „The Martial of mysticism" nennt ihn der Verf. des Artikels: German Myst. in the 17. Cent., in Westminster Review, Okt. 1853.

[2] S. Palm, Beiträge S. 266, 268, 269, 290.

unbeschadet seiner Originalität, da der Cher. Wand. erst als die Vollendung des in den Monodisticha Gewollten erscheint. Scheffler schuf völlig spontan aus der Fülle des eigenen Inneren heraus, was schon daraus hervorgeht, dafs er nach eigener Angabe das erste Buch „in vier Tagen verfertiget", (s. unt. S. 22, Anm. 1) wobei halb bewufst, halb unbewufst Manches aus den Monodisticha ihm mit einflofs.

III.

Die Mystik des Ang. Sil. findet sich, wie bemerkt, fast ausschliefslich im Cher. Wand. niedergelegt. Dieser wird daher die Hauptquelle unserer Darstellung bilden, während die übrigen Schriften nur insofern herangezogen werden, als sich Bestätigungen aus ihnen beibringen lassen. Manche feine Bemerkung indessen auch des Cher. Wand, müssen wir unberücksichtigt lassen, da es uns nicht auf eine Inhaltsangabe desselben, sondern auf eine Darstellung der philosophisch wertvollen Gedanken in ihm ankommt.

Eine gute Ausgabe des Cher. Wand., geschweige denn der poetischen Werke des Angelus Silesius, gibt es bisher noch nicht. Unter den vorhandenen die beste ist die Sulzbacher von 1829, wenngleich auch sie manches zu wünschen übrig läfst.[1] Gänzlich unbrauchbar ist die Rosenthalsche Ausgabe, die nicht nur den Begriff: „poetische Werke des Ang. Sil." so eng fafst, dafs sie die äufserst wichtigen Vorreden und die Anmerkungen des Dichters zum Cher. Wand. nicht mit abdruckt, sondern deren Text auch mit geradezu beispielloser Leichtfertigkeit hergestellt ist. Das Buch wimmelt von Druckfehlern und völlig sinnlosen Lesarten.[2]

Eine kurze Zusammenstellung der Beurteilungen, die Scheffler seit Leibniz bis auf unsere Zeit erfahren hat, gibt schon Kahlert. Am ausführlichsten Kern (S. 5—18). Wir denken diese Übersicht hier nicht zu wiederholen, noch, was leicht wäre, zu vermehren. Im allgemeinen wollen wir nur hervor-

[1] Sie ist nicht so gut, wie Kern (S. 20) annimmt. Z. B. I, 83 hat sie „mein" statt „ein", I, 253 „durstiglich" statt „thurstiglich", III, 93 „Hochzeit" statt „Hochheit." Fast ständig modernisiert sie das pron. pers. mit reflexiver Bedeutung in das pron. reflex. (z. B. II, 24).

[2] Schon Heinr. Rückert in seiner Rezension (Bl. f. litt. Unth. 1864, 439 ff), Kern und Lindemann äufsern sich wenig anerkennend. — Gleichwohl müssen wir nach dieser Ausgabe zitieren, da sie am verbreitetsten und die einzige Gesamtausgabe ist. Doch haben wir in den von uns angeführten Sprüchen den Text nach der Sulzb. Ausg., welche die edit. princ. benutzte und nach dem häufigen Nachdruck v. 1675, die allein uns längere Zeit zur Verfügung standen, zu emendieren versucht.

heben, dafs mehr als billig der kirchliche Standpunkt das Urteil der katholischen Kritiker getrübt hat.

Die Reihe der Monographieen über Angelus begann mit Gaup 1840, der jedoch nur eine Kritik der Ekklesiologie vom protestantischen Standpunkte in durchaus würdiger Weise gab. — Ihm folgte 1842 der Katholik Wittmann, der mit seiner Schrift den Zweck verfolgt, auf seine „verirrten Brüder zu wirken, um sie wieder auf die rechten Wege und in den Rettungshafen zurückzuleiten, in welchem die besten ihrer Irrfahrtsgenossen Heil und Frieden gefunden haben." (S. III). Dafs Scheffler guter Katholik war, steht ihm fest, wenngleich die Worte, mit denen er als vorsichtiger Mann seine Vorrede schliefst: „Dafs ich, wenn wider mein Wissen irgend etwas in der Mystik des Angelus sich fände, was nicht nach dem Sinne unserer heiligen Kirche wäre, dasselbe unbedingt verworfen haben wollte," — wenngleich diese Worte vermuten lassen, dafs es da bei Scheffler doch wohl am Ende nicht ganz geheuer sei. W.'s Beweismethode sind Behauptungen. Die auch in ihrer Polemik durchaus unsachlich gehaltene Schrift (z. B. S. 34, 52 f., 65, 68, 80) läfst kaum jemals das Bestreben erkennen, mit allseitig erwägendem Urteile dem Gegenstande gerecht zu werden.

1853 erschien Schraders Buch, in der Hauptsache ein Versuch, Scheffler und Angelus Silesius als zwei verschiedene Personen zu erweisen (s. darüb. S. 4, Anm.). Er bestreitet als einziger unter den Protestanten den Pantheismus des Dichters. Seine kurzen Bemerkungen über die Gedankenwelt Schefflers enthalten gleichwohl manches Treffende. — Bisher das beste Buch über Ang. Sil. erschien gleichfalls 1853 von Kahlert.[1] Er legte zuerst die Entwicklungsbedingungen für den Dichter dar. Auf seinen Forschungen beruhen, was das Thatsächliche angeht, alle späteren Arbeiten; auch diese. Was den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. betrifft, so urteilt er im ganzen besonnen und richtig, gibt aber mit Absicht keine eingehende Darlegung, weil „streng systematische Gliederung, oder ein Versuch, die lebensvollen Umrisse der dichterischen Gedanken in abstrakte Linien zu verwandeln, mehr schaden als nützen" würde (S. 38 f). Ein sonderbarer Grund! Als ob dadurch das Bedürfnis des Menschen, sich des zerstreut Angeschauten mit Hülfe der Begriffe als einer Einheit bewufst zu werden, abgefertigt werden könnte! — Die Einleitung Rosenthals zu

[1] Eine Besprechung desselben s. in Westminster Rev., 1853 Okt.

seiner Gesamtausgabe (1862) steht auf gleicher Höhe mit Wittmanns Schrift. — Ahrendts 1863 spricht nur im allgemeinen von Mystik, ohne speziell auf Angelus zu kommen. — Der einzige, der bisher eine eingehendere Darstellung der Anschauungen Schefflers gegeben hat, ist Kern (1866). Auf ihn kommen wir sogleich zurück. — Lindemanns Buch (1876) bringt weder in den Thatsachen noch Gesichtspunkten etwas Neues, ist jedoch von den Arbeiten katholischer Verfasser bei weitem die verständnisvollste, zudem in versöhnlichem Geiste geschrieben. Seine Erklärungen über Schefflers Pantheismus sind aufserordentlich gewunden.[1] — In der anspruchslosen Form eines Vortrags erschien 1877 Treblins Schrift (Prot.), die manches, z. B. die Konversion, recht treffend heraushebt.

Von diesen Büchern ist, wie bemerkt, dasjenige Kerns[2] das einzige, welches auf den philosophischen Gehalt des Cher. Wand. genauer eingeht, und also die einzige Vorarbeit für vorliegende Schrift. Sie werden wir daher einer näheren Beurteilung unterziehen, damit sich dasjenige, worin sich unsere Arbeit von jener unterscheiden will und damit ihre Daseinsberechtigung herausstelle.

Die Kernsche Darstellung ist nach unserem Dafürhalten nicht geeignet, eine richtige Vorstellung von der Weltanschauung des Angelus zu geben.

Bei Scheffler soll, wie bei Meister Eckhart, „die idealistische Doktrin gemischt mit pantheistischen Vorstellungen“ auftreten (S. 57). Eine „sonderbare Vermischung“, „die auch bei seinen Verehrern Anstofs gegeben hat“ (S. 61), soll stattgefunden haben. Wir müssen gestehen, dafs wir nicht wissen, was wir uns bei diesem Tadel denken sollen. Schliefsen sich denn Idealismus und Pantheismus aus, so dafs man, wenn beide zusammen vorkommen, von einer Vermischung statt von einer Vereinigung reden müfste? Scheffler hat doch sehr deutlich die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich. Er ist Idealist, sobald er in seiner Betrachtung vom anschauenden Intellekt ausgeht; man kann ihn Pantheisten nennen, sobald er von dem ausgeht, was die Dinge etwa noch weiter als Vorstellung sind, oder wie Scheffler sich ausdrückt, was sie „wesentlich“ sind. Er schneidet die Welt gleichsam von zwei verschiedenen Enden an, die in dem sowohl anschauenden, als

[1] S. 107, 110 f. Zuletzt heifst es: „Und so kommen wir schliefslich auf die horazische Regel zurück, dafs man Malern und Dichtern, die ja ohne Phantasie nichts sind, schon etwas mehr zugestehen dürfe.“

[2] Besprechungen desselben von Reinhart Zöllner u. Schündelen l. c.

seinem Wesen nach Gott seienden Subjekt ihren Koinzidenzpunkt haben. Sache des Darstellers ist es, jedes für sich deutlich vorzuführen. Kern aber hat die bei seinem Autor angenommene Vermischung auch in der eigenen Arbeit so sehr zur Anschauung gebracht, dafs er in buntem Durcheinander bald von idealistischen, bald von pantheistischen Vorstellungen redet (s. S. 49, 54—63). Und wenn dann dasjenige, was er für Pantheismus ausgibt, noch Pantheismus wäre! Aber Kern hat durchweg nicht vermocht, den Pantheismus, das Einssein mit Gott dem Wesen nach, von der Vergöttung, dem Einswerden mit ihm als Resultat der sittlichen Lebensführung, zu scheiden. Beides geht ihm fortwährend in einander. Wo er vom Pantheismus reden will (S. 49, 55 u. ö.), hat er in Wahrheit die Vergöttung vor, und am Ende, wo die Vergöttung abgehandelt werden soll (S. 119; s. unt. Kap. 5), geraten ihm pantheistische Sprüche hinein. Deshalb verschlägt es ihm auch garnichts, S. 55 zu sagen, Scheffler behaupte nicht, „dafs ein jeder Mensch Gott sei, sondern dafs er es werden müsse," und wir hätten es also mit einem „werdenden Pantheismus" zu thun, während er S. 79, wo er an Sprüche gelangt ist, die wirklich für den Pantheismus Schefflers beweisend sind, von einem „sehr entschiedenen Pantheismus" redet.

Ähnlich ergeht es ihm mit der theologia negativa und affirmativa, der verneinenden und bejahenden Beschawung, wie sie bei Scheffler heifsen. Anstatt den Unterschied zwischen beiden festzuhalten und in der Auslegung der Schefflerschen Sprüche zur Anwendung zu bringen, gibt er ihn, eben aufgestellt (S. 71 ff) und — freilich sehr unzulänglich — durch die Begriffe esoterisch und exoterisch erklärt (78), im Folgenden wieder auf, und hat es nun leicht, Scheffler allerlei handgreifliche Widersprüche nachzuweisen, die er übrigens nach seiner Auslegungsart ebensowohl in ein und demselben Spruche als zwischen verschiedenen hätte finden können (s. die Sprüche unt. Kap. 2). Anstatt das Gegebene als Gegebenes hinzunehmen, vorläufig unbekümmert um das Ergebnis, und dann zu versuchen, anscheinend Entgegengesetztes nach im Dichter selbst liegenden Prinzipien zu vermitteln, gibt er demselben die oder die Grundanschauung und nennt alles dazu nicht Passende Widerspruch, während es doch nur ihm an der Fähigkeit mangelt, scheinbare Gegensätze als in verschiedenem Sinne gesagt zu erfassen.[1]

[1] Gegen Kerns Suchen nach Widersprüchen schon Schündelen l. c. S. dort auch die Belege.

Einzelne wichtige Momente in Scheffiers System sind überhaupt nicht erkannt. So: dafs die Erkenntnis als Durchschauung des principium individuationis es ist, aus welcher die Liebe hervorgeht (s. unt. Kap. 5 A.). und dafs die Erkenntnis des Elends dieser Welt als Pessimismus die Verneinung des Willens herbeiführt (s. unt. Kap. 5 B.).

Auch die eigenartige Stellung der Liebe der völligen Willenslosigkeit gegenüber (unt. Kap. 5) ist nirgends angedeutet.

Über die seltsame Gruppierung einzelner Dinge, wie: dafs das Böse S. 67 an die Emanation angeschlossen wird, während die Freiheit des Willens mit der Prädestination auf S. 99 ff. steht, wollen wir hier nicht reden. Auch die vielen Schiefheiten im Ausdruck und kleinen Schulmeisterlichkeiten Scheffler wie Meister Eckhart gegenüber[1] sollen hier unerwähnt bleiben.

Die Exegese der Sprüche ist von Kern oft sehr mangelhaft ausgeübt worden. Manche Beispiele dafür sind unten in den Anmerkungen beigebracht. Hier deshalb nur einiges. Ganz augenfällige Unrichtigkeiten in der Auslegung stehen z. B. S. 49 (II, 5) S. 53 (I, 108 II, 168). Durchaus „willkürlich" erscheint Kern (S. 32):

IV, 117 Die Welt scheint kugelrund, dieweil sie soll vergehn:
Geviert ist Gottes Stadt, drum wird sie ewig stehn.

Die Bezeichnung „kugelrund" soll aber das Bewegliche, das Dahinrollen und daher Vergängliche ausdrücken, „geviert" im Gegensatz dazu den Eindruck des Festgegründeten, Soliden hervorrufen.[2]

---

[1] Zwei Beispiele mögen hier doch Platz finden. S. 107 bespricht er die Forderung Eckharts, man solle so weit in der Willenslosigkeit kommen, dafs man nicht Vater noch Mutter mehr liebe, als andere Menschen, ja sogar bei ihrem Tode unbewegten Herzens bleibe. Das ist für Kern „empörend". Wir stehen nicht an, es erhaben zu nennen. — Völlig unverständlich ist es uns, wenn Kern (S. 48) bei Gelegenheit von Sprüchen, wie: der Mensch müsse im Erkennen über Cherubim kommen, von „hochfliegendem Stolz" redet, oder wenn er in folgender Stelle der Vorrede des Cher. Wand. „exaltierten Stolz" findet (S. 26): „Diese Reimen, gleich wie sie dem Urheber meistenteils ohne Vorbedacht und mühsames Nachsinnen in kurzer Zeit von dem Ursprung alles Guten einig und allein gegeben worden aufzusetzen; also dafs er auch das erste Buch in vier Tagen verfertiget hat; sollen auch so bleiben." Mit den Worten, dafs ihm die Sprüche von seinem Schöpfer eingegeben seien, welches Kern den Anlafs zu seinem Ausspruch gibt, will Sch. doch nur jeden Anspruch auf Verdienst für die eigene Person von sich abweisen. Ohne Zweifel gerade ein Beweis von Demut!

[2] Eine Parallele finde ich Eccl. VII, 36: „Der wahre Glaube steht auf einem festen unbeweglichen Felsen, der falsche aber auf einer immerdar beweglichen Kugel."

Gerade wegen der epigrammatischen Form, in der Scheffler seine Gedanken niedergelegt hat, ist es geboten, die Exegese auf das sorgfältigste zu betreiben. Demgemäfs werden wir nichts für von Scheffler gesagt ausgeben, was wir nicht sofort auch mit sicheren Aussprüchen belegen können, und wo wir, etwa zur Ausfüllung einer Lücke, aus eigenen Mitteln etwas vorbringen, dieses stets auch als solches kennzeichnen. Freilich ist auch hiermit eine Gewähr für völlige Objektivität nicht gegeben, da schon in der Auswahl der zu Grunde gelegten Sprüche, die dem Judicium des jeweiligen Darstellers überlassen bleiben mufs, ein starkes subjektives Element enthalten ist.

Vorbemerkung: Die Anordnung der folgenden Kapitel scheint uns, als die dem Gegenstande natürliche, im allgemeinen keiner Rechtfertigung zu bedürfen. Nur Eins könnte Bedenken erregen. Die Erkenntnistheorie (Kap. 1 u. 4) erscheint bei uns durch die Lehre vom Ding an sich (Kap. 2 und 3) auseinander gerissen. Aber das diskursive und intuitive Erkennen, welche das 4. Kap. bilden, sind von Scheffler nur in Beziehung zu Gott gedacht worden und setzen daher die Kenntnis seines Gottesbegriffs voraus, während andererseits das intuitive Erkennen wegen seines engen Zusammenhanges mit dem Sittlichen gut zur Ethik hinüberleitet. Zu vermeiden ist dabei freilich nicht, dafs schon in Kap. 2 bei der „verneinenden Beschawung“ auf den Unterschied des diskursiven und intuitiven Denkens Bezug genommen wird, welches aber ein geringerer Übelstand ist, als wenn bei Anfügung des 4. an das 1. Kapitel fortwährend schon Schefflers Anschauungen über Gott vorausgesetzt werden müfsten.

Scheffler's Weltanschauung.

Als Einleitung zu Schefflers Weltanschauung mag der Spruch VI, 251 dienen:

Die Meinungen sind Sand, ein Narr der bauet drein;
Du baust auf Meinungen, wie kannst du weise sein?

Wahre Philosophie mufs ins Wesen der Dinge zu dringen suchen und sich nicht durch den Augenschein, auf den die gemeine Meinung baut, trügen lassen.

1. Die Welt ist meine Vorstellung.

Die gemeine Auffassung redet viel von Zeit und Raum,[1] ohne zu wissen, was diese eigentlich sind.

I, 177 Man redt von Zeit und Ort, von Nun und Ewigkeit:
Was ist denn Zeit und Ort, und Nun und Ewigkeit?

Man gebraucht oft die Wendung: „wie schnell doch die Zeit vergeht," als ob diese etwas aufser uns Stehendes wäre, das davoneilt, während wir ihm als ruhige Beobachter gegenüberständen. Umgekehrt ist es: das aufser unserer Vorstellung ist etwas, das dem Wesen nach [„im Weltbegriffe"] bleibt, und nur wir sind es, die aus unserer Anschauungsform der Zeit heraus den Dingen das Attribut: „schnell" beilegen. — So ist nach unserer Ansicht der schwierige Spruch V, 23 zu verstehen:

V, 23 Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
Sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen!

Hat Angelus sonach die gewöhnliche Vorstellung verworfen, so spricht er seine eigene Überzeugung mit klaren Worten dahin aus, dafs Zeit und Raum nicht etwas aufser uns seien, in dem wir uns etwa bewegten, sondern lediglich Anschauungsformen unseres Verstandes.

I, 185 Nicht du bist in dem Ort, der Ort der ist in dir;

I, 189 Du selber machst die Zeit, das Uhrwerk sind die Sinnen;
Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

Gibt es keine Sinne mehr, so gibt es auch keine Zeit (2. Zeile von I, 189); gibt es keine Zeit, so fällt auch die Welt der Erscheinungen („die Figur der Welt") dahin.

IV, 96 Mensch, die Figur der Welt vergehet mit der Zeit[2]:
Was trotzst du denn so viel auf ihre Herrlichkeit?

Daraus nun, dafs die Welt nur in uns ist, scheint Ang. darauf geschlossen zu haben, dafs sie eitel Trug und Nichtigkeit sei.

[1] A. S. sagt: „Ort." — Einige Stellen, wo er unter Ort etwas anderes versteht, s. unten p. 40, Anm. 1. [2] d. h. unâ cum tempore.

Diesen Schluſs selbst macht er nirgends; seine Ansicht aber, daſs die Welt nicht so sei, wie sie uns erscheine, folglich nur Schein, findet sich häufig genug.[1]

II, 156 Die Sonn' ist nur ein Glas[2] und alles Licht ein Schein.
IV, 92 . . . Hier ist die Dämmerung.
VI, 20 Alls Zeitlich' ist ein Rauch.
II, 21 Die Welt ist eitel Nichts.

Direkt an den „Schleier der Maja" bei den Indern erinnert es, wenn Ang. VI, 50 von dem „Spinneweb" der Welt spricht.

Weil nun aber die Welt gänzlich unsere Vorstellung ist, so hat alles, was wir über sie aussagen, keine absolute Wahrheit, sondern ist wahr nur für uns. All unser Erkennen ist ein relatives. Ich rede so oder so über die Dinge, nicht weil diese wirklich so wären, sondern weil ich der oder der bin.

VI, 213 Kind, wachs und werde groſs. So lange du noch klein,
So lange dünkt dich alls, was klein ist, groſs zu sein.
, 217 Die Erde scheint dir breit, ein Klümplein groſs, mein Christ,
Ein Maulwurfshauf' ein Berg, weil du ein Ameis bist.

Vereinzelt findet sich ein Spruch, der, mit Kant zu reden, von der „synthetischen Einheit der Apperzeption" handelt. Die Mannigfaltigkeit der Einwirkungen, welche die Sinne von den Aufsendingen erfahren, werden „im Geist" zur Einheit zusammengefaſst.

V, 350 Die Sinnen sind im Geist all ein Sinn und Gebrauch;
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, reucht und hört ihn auch.

2. Gott.

Der Welt in Zeit und Raum steht die Ewigkeit gegenüber, auf welche jene Anschauungsformen unseres Verstandes keine Anwendung finden. In der Ewigkeit gibt es keine Jahre noch Tage noch Stunden, keine Vergangenheit noch Zukunft, sondern zugleich geschieht in ihr alles.

II, 153 Was ist die Ewigkeit? Sie ist nicht dies, nicht das,
Nicht Nun, nicht Ichts, nicht Nichts, sie ist, ich weifs nicht was.
II, 65 Die Ewigkeit weifs nichts von Jahren, Tagen, Stunden
, 71 . . . . . die Ewigkeit,
Die unverändert bleibt von aller Äufserheit.

[1] Wir erörtern hier nur die Nichtigkeit der Welt in Bezug auf unser Erkennen. Die Stellen, wo Sch. sie in Beziehung zum Willen setzt, gehören in den Bereich seiner pessimistischen Anschauungen und finden daher unten in der Ethik ihren Platz.

[2] Vielleicht: „Glast"?

II, 33 Wer in der Ewigkeit mehr lebt als einen Tag,
Derselbe wird so alt, als Gott nicht werden mag.
V, 148 Dort in der Ewigkeit geschiehet alls zugleich,
Es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.

Die Ewigkeit ist da, wo Gott ist. Gott ist frei von Zeit und Raum, „ihn rührt kein Nun noch Hier“ (I, 25) cfr. I, 133, 171, III, 216, IV, 129.

V, 63 Für Gott sind tausend Jahr wie ein vergangner Tag:
Darum ist gar kein Jahr bei ihm, wer's fassen mag. cf. III, 179.
V, 90 Nichts Zeitlichs ist in Gott.
Ein Augenblick ist kurz, noch kann ich kühnlich sagen,
Dafs Gott so lange nicht gewest vor Zeit und Tagen.
, 91 Da Gott die Welt erschuf, was schrieb man für ein Jahr?
Kein anders nicht, als das seins[1] Urstands erstes war.

Daher gibt es auch bei Gott keine Vergangenheit oder Zukunft, als welche erst mit der Anschauungsform der Zeit möglich sind. Der ganze unendliche Lauf der Zeiten ist für ihn Eine Gegenwart.

II, 182 Es ist kein Vor noch Nach. Was morgen soll geschehn,
Hat Gott von Ewigkeit schon wesentlich gesehn. cf. IV, 165.
V, 92 Gott siehet nichts zuvor, drum leugst du, wenn du ihn
Mit der Vorsehung mifst nach deinem blöden Sinn.*
*In Gott ist kein vor oder darnach sehen: sondern Er siehet von Ewigkeit alles gegenwertig für ihm, wie es geschiehet, nicht wie es geschehen wird oder geschehen ist.

Auch die „Vielheit“, die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen fällt vor Gott dahin. „Der Vielheit ist Gott feind“ (V, 149).

Bei Gott ist nur Einheit. „Gott ist ein einges Ein“ (I, 83) cf. I, 285.

„In Gott ist alles eins“ (V, 147). Oft wird Gott schlechthin „das Eins“, „der Ein“ genannt. II, 14, IV, 162, V, 1—4, 6, 8.

Besonders fruchtbar aber beweist sich bei Angelus eine andere Art der Betrachtung: die sog. „verneinende Beschawung.“ I, 7 macht er zu dem Verse: „Ich mufs noch über Gott in eine Wüste ziehn“ die Anmerkung: „über alles, das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann, nach der verneinenden Beschawung, von welcher suche bei den Mysticis“. Scheffler hat hier die *θεολογία ἀποφατική* des Dionysius Areopagita, die

[1] scil. des Jahres; damals schrieb man das Jahr: eins. Erst mit der Erschaffung der Welt hob die Zeit an, konnte man beginnen nach Jahren zu zählen. Das Schaffen selbst, als von Gott ausgehend, war noch „aufser Zeit“ (V, 146).

theologia negativa des Scotus Erigena im Sinn, welche Gott über alle positiven und negativen Prädikate (ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν de theol. myst. c. V) erhaben glaubt und allein mit Absprechen dem göttlichen Wesen meint nahe kommen zu können.[1] Alle Bezeichnungen Gottes sind ihm inadäquat.

V, 124 Was du von Gott verjahst, dasselb' ist mehr erlogen,
Als wahr, weil du ihn nur nach dem Geschöpf erwogen.

I, 240 Gott ist so über alls, daſs man nichts sprechen kann.

Der Grund dafür liegt darin, daſs, wie wir unten sehen werden, das gewöhnliche Erkennen nicht vermögend ist, Gott zu begreifen, vielmehr ein ganz verschiedenes: das intuitive, das „Schaun", dazu gehört.

Diese verneinende Beschawung spricht sich auch aus in den häufig vorkommenden Zusammensetzungen mit „über", die wie „Über-Gottheit" (I, 15), „Überwesenheit" (II, 145), „das überlichte Licht" (IV, 23) etc. sämtlich einen negativen Sinn haben.[2]

Auch von der „Vergöttung" des Menschen (s. unten) gebraucht er ähnliche Bezeichnungen. Der Mensch soll „mehr als göttlich" werden (I, 4), „über Gott in eine Wüste ziehn" (I, 7), „über die Heiligkeit" kommen (I, 273) u. s. w.

Besonders aber wird die verneinende Beschauung, wie bemerkt, auf Gott angewandt. So spricht er von dem „farbenlosen Meer der ganzen Gottheit" (I, 115), „Gott ist das ärmste Ding, er steht ganz bloſs und frei" (I, 65), „Gottes Wesen" „steht aller Eigenschaft bloſs" (II, 70). Gedanken und Sprache sind Gott fremd.

V, 173 Mensch, Gott gedenket nichts. Ja, wärn in ihm Gedanken,
So könnt' er hin und her, welchs ihm nicht zusteht, wanken.

IV, 129 Niemand redt weniger als Gott ohn' Zeit und Ort:
Er spricht von Ewigkeit nur bloſs ein einzigs Wort.[3]

Gott ist gleicherweise über alle Affekte erhaben. „Er lebt und liebet nicht, wie man von mir und dir und andern Dingen

[1] Eine allen Mystikern geläufige Anschauung, aus dem Areopagiten geschöpft. An sich ist dieselbe bekanntlich weit älter. Sie findet sich bei den Neuplatonikern (Plotin), bei Philo, vor allem aber in den orientalischen Religionen, besonders im System des Vedanta.

[2] Sie entsprechen den Zusammensetzungen mit ὑπέρ bei Dion. Areop. passim.

[3] D. h. nemo loquitur minus quam Deus verborum, eademque sine tempore et loco. Der Sinn des Ganzen: Gott spricht überhaupt nicht nach unserer Weise. — Zugleich ein Beispiel für die Wortspielerei des Angelus, da mit dem „einzigen Wort" der λόγος des Joh.evang. gemeint ist. cf. S. 40, A. 1.

spricht“ (II, 55). „Gott zürnet nie mit uns, wir dichten's ihm nur an“ (V, 93).

V, 327 Gott thut die Sünde weh in dir als seinem Sohn;
In seiner Gottheit selbst, da fühlt er nichts davon.[1]

cf. V, 16, 44, 56.

Nicht einmal „tugendhaft“ ist Gott (V, 50).

IV, 21 . . . . . er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wonnigkeit, nicht Eins, nicht was man Tugend heifst;
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding, auch kein Wesen, kein Gemüthe.

Ja, wie Gott „ungeworden“ ist (IV, 1), so ist auch selbst das allgemeinste Prädikat, das des Seins, von Gott auszusprechen unzulässig. „Gott ist nur eigentlich“ (II, 55).

III, 180 Gott ist noch nie gewest und wird auch niemals sein.

Mit einem Worte: „Gott ist ein lauter Nichts“ (I, 25), „ein dunkles Nicht“ (II, 146), „die zarte Gottheit ist ein Nichts und Übernichts“ (I, 111) cf. I, 200, VI, 130, II, 6.

Weil aber Gott ein Nichts ist, deshalb eignet ihm besonders die Einsamkeit und Stille.

II, 248 Die Stille gleicht dem ewigen Nicht.[2]
Nichts ist dem Nichts so gleich, als Einsamkeit und Stille.

Gott ist „Ruhe.“

I, 49 Ruh ist das höchste Gut und wäre Gott nicht Ruh,
Ich schlösse für ihm selbst mein' beide Augen zu.

I, 76 Gott ist die ewge Ruh, weil er nichts sucht noch will.

cf. I, 169.

IV, 166 Gott hat sich nie bemüht, auch nie geruht, das merk:
Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk.

III, 141 Gott ist in starken Winden,
In Erdbewegungen, im Feuer nicht zu finden.

Aus dieser Ruhe, diesem Freisein von allem Wollen und Begehren (I, 76), ja von Liebe (s. oben II, 55 V, 327) scheint es auch hervorzufliefsen, dafs Ang. Gott die Barmherzigkeit abspricht, als welche eben aus Liebe hervorgehn mufs, und nur Gerechtigkeit ihm zuerkennen will.

[1] Sch. scheint hier zwischen „Gott“ und „Gottheit“ ähnlich unterscheiden zu wollen, wie Meister Eckhart, und schon vorher Gilbertus Porretanus zwischen Deus und Divinitas. Doch ist die Unterscheidung sonst nicht durchgeführt.

[2] Alle Ausgaben haben hier: „die Stille gleicht dem Ewigen nicht,“ welches sinnlos ist und dem Inhalt des Spruches widerstreitet (Kern S. 104 Anm.). Es ist zu schreiben: „dem ewigen Nicht“ (= Gott). — „Nicht“ in „Nichts“ zu ändern, wie Kern will, liegt kein Grund vor, da Sch. auch sonst „das Nicht“ substantivisch hat, wie II, 146, IV, 163, VI, 130.

V, 118 Gott der wird nicht für Gott vom weisen Mann erkiest,
Wo er barmherziger mehr als gerechter ist. cf. V, 43.

Aus demselben Grunde auch legt er Gott die „Jungfrauschaft“ (II, 12, 13) und „Einfalt“ (I, 219) bei.

Aber diese Ruhe, das Freisein von allem Willen spricht Sch. Gott nur insofern zu, als er unter Willen etwas dem menschlichen Wollen und Begehren Analoges versteht. Er hat andere Sprüche, in welchen er Gott gerade Willen zuerkennt, ja ihn als identisch mit demselben hinstellt, diesen Willen aber, welcher Gott „wesentlich“ sei, in zwei Anmerkungen als durchaus verschieden von einem „accidentellen“, „zufälligen“ bezeichnet, worunter wir ohne Zweifel den in den Geschöpfen in die Erscheinung tretenden Willen zu verstehen haben. „Gott ist, was er will.“

Ein weiterer Unterschied dieses göttlichen Willens kommt dadurch hinzu, dafs er ihm das wesentlichste Merkmal des kreatürlichen Willens, dafs er nämlich stets ein Ziel hat, auf welches er sich richtet, abspricht. Er ist objektlos, „unformlich und ohn Ziel,“ „ohn alle Mafs und Ziel.“

I, 294 Wir beten: es gescheh, mein Herr und Gott, dein Wille;
Und sieh, er hat nicht Will'*: er ist ein ewge Stille.
*Verstehe einen zufälligen Willen: denn was Gott will, das will er wesentlich.

II, 132 Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergiefsen,
Allzeit derselbe sein, nichts haben, wollen, wissen.*
*Verstehe accidencialiter oder zufälligerweise; dann was Gott will und weifs, das will und weifs er wesentlich. Also hat er auch nichts (mit Eigenschaft).

I, 40 Gott ist was er will.
Gott ist ein Wunderding: er ist das, was er will,
Und will das, was er ist, ohn' alle Mafs und Ziel.

V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will,
Und bleibt doch, wie er ist, unformlich und ohn Ziel.

Es scheint uns unzweifelhaft, dafs Sch. bei diesen Sprüchen dunkel dasselbe vorschwebte, was Schopenhauer später mit seinem Begriff des Willens in die Philosophie einführte. Auch die übrigen Bestimmungen Gottes: seine Erhabenheit über Zeit und Raum, die Intellektlosigkeit, die Stille und Ruhe, die Ziellosigkeit passen sehr gut zu Schopenhauers „blindem Drang.“[1]

[1] Wir sind weit entfernt davon, Sch.s Gottesvorstellung mit Schopenhauers Begriff vom Willen gleichsetzen zu wollen; in diesem Punkte aber, glauben wir, berührt sich beider Denker Spekulation. Schopenh. selbst bezog sich, wie bekannt, mit Vorliebe auf die Mystiker.

Mit der Ruhe Gottes hängt seine Selbstgenügsamkeit zusammen. Er „ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust" (IV, 126), er „liebt und lobt sich selbst" (I, 236), ja er kann nur sich lieben, er geht nie aus seiner Gottheit heraus.

II, 190 Gott der geneufst sich selbst, wird seiner auch nicht satt,
Weil er an sich allein die höchste Gnüge hat.

IV, 127 Gott wohnet in sich selbst, sein Wesen ist sein Haus,
Drum gehet er auch nie aus seiner Gottheit aus.

V, 34 Gott hat sich selbst so lieb, bleibt ihm so zugethan,
Dafs er auch nimmermehr was anders lieben kann.

cf. V, 42, 75, 257. —

Es wird dem Leser nicht entgangen sein, dafs Ang. sich mit dieser verneinenden Beschauung in Widersprüche zu verwickeln scheint. IV, 21 z. B. spricht er Gott die Einheit ab, die er oben I, 285 und sonst behauptet hat. Hier stellt er Gott als gänzlich in sich ruhend, nur sich selbst liebend, nie aus sich herausgehend hin, während wir unten sehen werden (S. 43 f.), dafs er Gott den wirkenden, liebenden u. s. w. nennt. Ja, er stellt, wie gleich zu ersehen, solche widersprechenden Behauptungen oft in demselben Spruche einander gegenüber. Angelus mufs also beides mit einander vereinigen zu können geglaubt haben. Und in der That scheint uns für jedes eine wohlbegründete Ansicht zu Grunde zu liegen, wenn man nur dem Sinne nachgeht, in dem jedes jedesmal gesagt ist. Sch.s Anschauung ist ohne Zweifel folgende: Mit jenem Absprechen aller Eigenschaften reden wir am meisten Gottes Wesen gemäfs, da die Sprache nur unserem gewöhnlichen, dem diskursiven Denken Worte zu verleihen vermag, diesem aber eben jenes Wesen Gottes für immer unfafsbar bleibt.

Es gibt jedoch noch ein anderes, als das diskursive Erkennen: das intuitive. Für dieses ist die Sprache eigentlich nicht da; denn diese operiert nur mit Worten d. h. mit Begriffen, die ihrerseits zuletzt immer auf den sinnlichen Einzelanschauungen in Zeit und Raum beruhen. Das intuitive Erkennen ist aber ohne Zeit und Raum, kann also in Begriffen und demnach in der Sprache nie seinen adäquaten Ausdruck finden. Dennoch ringt das vom Menschen intuitiv Geschaute

Speciell Sch. citiert er an fünf Stellen: W. a. W. u. V. § 25 u. 68 (letzteres führt Kern S. 64 an), P. u. P. (Sämtl. W. ed. Frauenstädt) V, 454 (hier 2 mal) u. VI, 237. — Jonas hat übrigens denselben Vergleich zwischen Meister Eckhart und Schopenh. gezogen (Phils. Monatshefte II). — Selbstverständlich kann es sich bei diesen Mystikern immer nur um Ahnungen handeln; strenge Begriffsentwicklung wird man billigerweise nicht erwarten.

nach begrifflicher Gestaltung, und eben dieses Streben, das in Worten zu sagen, für welches doch alle Worte nicht ausreichen, bringt jene unzulänglichen, uneigentlichen Bezeichnungen Gottes hervor, wie: Gott ist ein Geist, Wesen, Licht, Gott ist alles, ist überall u. s. w., bei denen wir zwar genau wissen, was wir meinen, die aber, so allgemein sie immer lauten, das Wesen Gottes nie decken.[1] — Wir geben jetzt einige Sprüche, die offenbar aus dieser Anschauung heraus gedichtet sind.

V, 195 Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
Man kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.
, 196 Gott der ist nichts und alls ohn' alle Deutelei,
Denn nenn' was, das er ist, auch was, das er nicht sei.
IV, 38 Gott ist ein Geist, ein Feur, ein Wesen und ein Licht,
Und ist doch wiederum auch dieses alles nicht.
III, 216 Denkt, überall ist Gott, der grofse Jehova,
Und ist doch weder hier, noch anderswo, noch da.
cf. III, 180, V, 260.

3. Gott und Welt.

Angelus verwirft die Frage nach dem Zweck der Welt. Wir wissen nicht, wozu sie da ist, warum wir geschaffen sind. Ein Spiel sind wir der Gottheit.

IV, 126 Gott ist ihm selber alls, sein Himmel, seine Lust:
Warum schuf er denn uns? Es ist uns nicht bewufst.

[1] Im Cler. W. kann sich natürlich eine ähnliche Ausführung nicht finden. Wohl aber kommt in der Ecclesiol. eine Stelle vor, welche implicite unsere Darlegung schon enthält. Sie steht in dem auch sonst interessanten „Abgott der Vernunft." Tract. XXXIV, S. CDXLIV: „Es ist der Weisen übereinstimmender Ausspruch, dafs der Mensch nichts könne gedenken noch fassen ohne Bilder. Weil dann Gott ein unbildliches Wesen ist, so folgt gar leichte daraus, dafs wir ihn nicht anders als bildlicher Weise fassen oder gedenken können. Derowegen hat er sich auch unserer Schwachheit bequemt und in der Schrift bald wie ein Feuer, bald wie drei Männer, bald wie einen alten Mann, bald anderst gezeigt und offenbart. Ob ihn nun gleich die Gelehrten und Gottschauenden auf eine höhere Weise betrachten; so gestehen sie doch alle, dafs man ihn in dieser Sterblichkeit nicht anschauen könne ohne ein Bild, es sei dann, dafs er sich selbst überwesentlich im Gemüte zeige wie er ist: welches wenigen, und wer weifs ob einem widerfahrt." — Vgl. hierzu Dion. Ar. de div. nom. I, § 5 u. 6 über Gott, der zugleich *ἀνώνυμος* und *πολυώνυμος* sei; besonders aber ibid. c. XIII, wo er von der *κρυφιότης τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος* redet. *Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῇ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ ἐννοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀῤῥήτου φύσεως ἐκείνης, τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῇ πρώτως ἀφιεροῦμεν, καὶ συμφρωνήσοιμεν ἂν κἂν τούτῳ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθησόμεθα.* — Im übrigen s. Kap. 4.

I, 289 Die Ros' ist ohn warum, sie blühet, weil sie blühet.
II, 198 Gott spielt mit dem Geschöpfe.
Dies alles ist ein Spiel, das ihr die Gottheit macht:
Sie hat die Creatur um ihretwilln erdacht.

Also nur die Frage nach dem Wie der Schöpfung bleibt übrig. Wie haben wir uns die Entstehung der Welt zu denken? An vielen Stellen, wo es sich ihm um anderes handelt, sagt Ang. einfach: „Gott schuf die Welt" (V, 278 u. ö.). Aber er bleibt dabei nicht stehen. Zunächst haben wir uns das Schaffen nicht nach menschlicher Weise als einmaligen Akt zu denken, sondern gemäfs der Zeitlosigkeit Gottes ist die Schöpfung eine ewige: „Gott schafft die Welt annoch" (IV, 165 cf. V, 146).

Sch.s Ansichten über die Entstehung der Welt laufen meist auf Emanation hinaus.

Es ist ein Drang in Gott, Geschöpf zu werden, sich zu objektivieren.

II, 132 Was ist Gotts Eigenschaft? Sich ins Geschöpf ergiefsen.
V, 357 Gott ist ein ewger Geist, der alls wird, was er will.

Gott ist daher einem „Brunn" (= Quell) zu vergleichen, der stetig fliefst.

V, 215 Gott gleicht sich einem Brunn; er fleufst ganz mildiglich
Heraus in sein Geschöpf. cf. III, 167, I, 107.

„Gott ist die ewge Sonn, ich bin ein Strahl von ihme" (IV, 201). „Die Seel ist eine Flamm, aus Gott dem Blitz gegangen" (II, 158), die Kreaturen sind die „Entwerfung" Gottes (II, 48). „Mein Leib . . . . ist Gottes Leibgedinge" (I, 241). cf. II, 159, 245.

„Gott ist in allem, wie die Einheit in'n Zahlen" (V, 3). cf. V, 1, 2.

Gott ist das „Muster" aller Dinge (V, 51.) Wir sind ein „Gleichnifs" Gottes (I, 272), sein „Bildnifs" (I, 105 III, 75, 108), sein „Conterfey" (IV, 164).

Aber die Dinge existieren nicht erst seit der Schöpfung. Schon vor dieser waren sie in Gott vorgebildet. Die Rose hat „idealiter" „von Ewigkeit in Gott" geblüht. (I, 108). Wir alle waren vor diesem Leben in Gott.

V, 178 Gott macht kein neues Ding, ob's uns zwar neue scheint,
Für ihm ist ewiglich, was man erst werden meint.
IV, 185 Wie du das Feur im Kiefs, den Baum im Kern siehst sein,
So bild' dir das Geschöpf in Gott dem Schöpfer ein.
I, 73 Eh ich noch etwas ward, da war ich Gottes Leben.
, 203 Ich ward das, was ich war und bin, was ich gewesen.

V, 232 Eh als ich Ich noch war, da war ich Gott in Gott.
cf. IV, 134, V, 331.

Unser Leben auf dieser Erde betrachtet Sch. daher auch oft als einen Abfall von unserm bessern Ich, als einen Zustand, der immer wieder die Sehnsucht nach jenem vor ihm liegenden Sein wachruft. S. besonders VI, 3: „Ich war ein englisch Bild, nun bin ich gleich den Thieren" etc. Ohne unsere „Wiederkehr" sind wir „ein Fünklein aufserm Feur, ein Tropfen aufserm Meer" (V, 368). Die Welt ist dem Weisen eine Fremde („Elend"), „sein Vaterland der Himmel" (IV, 109). Wir alle, „Greis und Kind", sind „auf dieser Welt nur Fremd' und Pilgersleute" (Trostgedicht an Burgk, Rosenth. I, S. 18). cf. IV, 135.

I, 67 Wie ein entmilchtes Kind nach seiner Mutter weint,
So schreit die Seel' nach Gott, die ihn alleine meint.

Von Natur also, dem Wesen nach, sind wir, weil aus Gott hervorgegangen, ewig.[1] „Die Ewigkeit ist uns angeboren," „wir müssen ewig sein" (V, 234).

IV, 201 Gott ist die ewge Sonn', ich bin ein Strahl von ihme.
Drum ist mir's von Natur, dafs ich mich ewig[2] rühme,

Wie kurz auch mein Leben auf dieser Welt sein mag: dennoch ist die ganze Ewigkeit mein.

II, 168 Ein Kind, das auf der Welt nur eine Stunde bleibt,
Das wird so alt, als man Methusalem beschreibt.

Unsere irdische Hülle zwar vergeht (V, 233), „nichts wird, was zuvor ist" (VI, 130),[3] die „Grobheit" des Leibes „wird im Feuer untergehn" (II, 110), und eine individuelle Unsterblichkeit[4] gibt es so wenig, wie das Gold Eisen werden kann (I, 247). „Ein ander Leben . . . wird durch den Tod gegeben" (I, 36).

III, 217 Im Himmel ist kein Mann noch Weib . . . zu schauen.

Aber ihrem Wesen nach ist die Welt ewig. Was wir an ihr dahinschwinden sehen, ist nur „Finsternifs" (II, 109), „Zufall".[5] „Wenn die Welt vergeht, So fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht" (II, 30). Die Geschöpfe können nicht

---

[1] Wir handeln hier nur von der Unsterblichkeit überhaupt. Das Wie derselben d. h. ob sie „Vergöttung" oder Verdammnis sein wird, gehört, als durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingt, zur Ethik.

[2] d. h. me aeternum esse.

[3] d. h. quod existit, fit nihil.

[4] Kahlert S. 78 bemerkt zu der „Sinnl. Beschrbg.": „Charakteristisch ist der Zug, dafs den Bewohnern der Hölle ihre menschliche Individualität als Strafe anhaftet, während im Paradiese die Seligkeit eben in das Aufheben aller Individualität gesetzt wird."

[5] cf. oben S. 29, unten S. 58.

„zerwerden“ noch „vergehen“ (I, 109). „Ich glaube keinen Tod“ (I, 30 cf. I, 36).

II, 109 Schau, diese Welt vergeht. Was? sie vergeht auch nicht:
Es ist nur Finsternifs[1], was Gott an ihr zerbricht.

I, 193 Die Creatur ist mehr in Gotte, dann in ihr;
Zerwird sie, bleibt sie doch in ihme für und für.

cf. III, 51, 167.

Existieren werden wir nach dem Tode auf alle Fälle. Freilich auf welche Weise, ob es „ein besser Leben“ (I, 30), oder ein „peinliches“ (1, 36) sein wird, das hängt von unserem sittlichen Verhalten hier auf der Erde ab. cf. I, 36, II, 160. —

Dafs nun jenes Herausfliefsen Gottes in die Natur in gewissen Stufenfolgen geschehe, scheint V, 213 zu besagen:

V, 213 In Christo ist Gott Gott, in Engeln englisch Bild,
Im Menschen Mensch und alls in allem, was du wilt.

cf. II, 129.

Nicht als ob jedes Geschöpf etwa einen Teil Gottes in sich hätte, gleichsam einen Ausschnitt seines Wesens darstellte; sondern „ganz“, seiner vollen Virtualität nach, ist Gott in jedem Ding der Natur.

IV, 154 Gott ist allenthalben ganz.
O Wesen, dem nichts gleich! Gott ist ganz aufser mir,
Und inner mir auch ganz, ganz dort und ganz auch hier.

cf. IV, 153.

Gott tritt also auch mit diesem Ergiefsen in die Natur nicht aus seinem Wesen heraus. Er stellt nicht etwas aufser ihm Seiendes hin. Gott „bleibt“ vielmehr, „wie er ist“ (V, 357.) „Er bleibet doch in sich“ (V, 215). Gott in den Geschöpfen, die Geschöpfe in Gott.

I, 107 Ist's, dafs die Creatur aus Gott ist ausgeflossen,
Wie hält er sie dennoch in seiner Schoofs beschlossen?

[1] Kahlert S. 40: „Unter der Finsternis scheint er die gesetzliche Notwendigkeit, wonach alles Materielle sich bewegt, entfaltet und vergeht, zu verstehen, da deren unablässige Wahrnehmung uns das Licht der darüber waltenden Freiheit verhülle.“ Vgl. übrigens IV, 163: „Aus Finsternis kommt's Licht.“ In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck bei den mittelalterlichen Mystikern nicht. Er stammt wohl zweifellos aus Jakob Böhme, dem die Natur die Finsternis heifst, die sich nach dem Lichte sehnt (z. B. Aurora, Kap. 19, 110—122), vielleicht beeinflufst von Joh. Ev. I, 5. — Vgl. Plotin, der die Materie die Tiefe, das Finstere nennt. Enn. II, 4, 5: *τὸ δὲ βάθος ἑκάστου ἡ ὕλη· διὸ καὶ σκοτεινὴ πᾶσα.* — Verschieden von diesen Stellen ist II, 146, wo Gott die Finsternis genannt wird, weil er der Unerkennbare ist (s. unten S. 37), wie auch bei Eckhart (z. B. ed. Pfeiffer II, 288) und dem Areopagiten (z. B. de myst. theol. 1; 2.)

Gott und Welt sind vollkommen eins. Nur unsre Hirngespinste können Gott den verborgenen nennen (V, 65.) Der Weise sieht Gott in der ganzen Schöpfung (V, 86 II, 48 IV, 158), in jedem kleinsten Ding so gut, wie in dem gröfsten (II, 40). „In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Creatur" (IV, 71). Wie die Eins in den andern Zahlen und diese nicht ohne jene bestehn, so Gott in den Dingen und diese nicht ohne ihn (V, 3, 4). Alles ist in Allem. „In einem Senfkörnlein . . . Ist aller oberern und untrern Dinge Bild" (IV, 161). Jedes Stäubchen, jedes Würmchen enthält Gott; ja, auch in den Teufeln mufs er dem Wesen nach sein.

IV, 159 Wie sah St. Benedict die Welt in einem Strahl?
Es ist (weifst du's noch nicht) in allem alls zumal.
, 160 Kein Stäubchen ist so schlecht, kein Stüpfchen ist so klein:
Der Weise siehet Gott ganz herrlich drinne sein.
, 162 Das Ei ist in der Henn, die Henn ist in dem Ei:
Die Zwei im Eins und auch das Eines in der Zwei.

cf. IV, 158, I, 264, 270.

II, 143 In Gott ist alles Gott: ein einzigs Würmelein
Das ist in Gott so viel als tausend Gotte sein.
V, 260 Das Wesen Gottes macht sich keinem Ding gemein,
Und mufs nothwendig doch auch in den Teufeln sein.

Darum auch ist kein Ding geringe: denn Gott ist ja ihr aller Muster (V, 51). Die Fliege gilt so viel als du, der Frosch ist so schön als Seraphim.

I, 269 Gott giebet so genau auf das Koaxen acht,
Als auf das Direlirn, das ihm die Lerche macht.
, 127 Gott hat nicht Unterscheid, es ist ihm alles ein:
Er machet sich so viel der Flieg' als dir gemein.
V, 61 Mensch, nichts ist unvollkommn, der Kies gleicht dem Rubin,
Der Frosch ist ja so schön, als Engel Seraphim.

Aus dieser Gleichschätzung aller Dinge dem Wesen nach geht es auch hervor, wie wir schon hier andeuten wollen, ausführlicher aber erst unten in der Ethik erörtern werden, dafs nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere, ja alle Dinge zu Gott zurückgebracht werden.

Kann sich somit unser Dichter kaum genug thun, die Immanenz Gottes im All einzuschärfen, so ist er fast noch unerschöpflicher, dasselbe speciell vom Menschen zu behaupten. Mehr bildlich drückt er sich noch aus in IV, 155—157 u. ö.

In den folgenden Sprüchen aber ist Gott und Mensch ihm völlig eins.

I, 10 Ich bin so grofs als Gott, er ist als ich so klein;
Er kann nicht über mich, ich unter ihm nicht sein.
, 14 Ich bin so reich als Gott, es kann kein Stäubchen sein,
Das ich, Mensch, glaube mir, mit ihm nicht hab' gemein.
I, 106 Ich bin nicht aufser Gott, und Gott nicht aufser mir;
Ich bin sein Glanz und Licht, und er ist meine Zier.

cf. I, 11, 17, 216, 278, II, 121.[1]

Daher ist alles Thun der Menschen im letzten Grunde Gottes Thun. „Gott selber stirbt in mir, Und was ich leben soll, lebt er auch für und für" (I, 32).

V, 103 Gott ist nicht 's erste Mal am Kreuz getötet worden,
Denn schau, er liefs sich ja in Abel schon ermorden.

Es ist aber nicht so, dafs Gott zwar das Wesen des Menschen ausmachte, desselben aber zu seiner Existenz nicht weiter benötigte, vielmehr:

I, 100 Gott ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen,
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.

cf. I, 9, 18, 224.

Daher kann man ebensowohl vom Menschen, als von Gott sagen, dafs er alle Dinge ist: der Mensch ist Mikrokosmos. „Der Mensch ist alle Ding" (I, 140) cf. I, 88, II, 149, VI, 166.

Ja, wäre es möglich, dafs ich meinem ganzen Wesen nach vernichtet werden könnte, so wäre damit der Weltzusammenhang zerrissen: auch Gott könnte nicht mehr sein.

I, 8 Ich weifs, dafs ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben,
Werd' ich zu nicht, er mufs von Noth den Geist aufgeben.

cf. I, 96, 259, II, 178.

4. Diskursives und intuitives Erkennen.

Schon bei der Gottesvorstellung mufsten wir darauf hinweisen, dafs Ang. zwei Erkenntnisweisen unterscheidet: die diskursive und intuitive, von ihm selbst zwar nicht, aber, wie die folgende Darstellung zeigen wird, von uns mit Recht so genannt.

III, 227 Zwei Augen hat die Seel': eins schauet in die Zeit,
Das andre richtet sich hin in die Ewigkeit.
V, 266 In Schulen dieser Welt wird Gott uns nur beschrieben;
In's heilgen Geistes Schul' lernt man ihn schaun und lieben.

[1] Diese Sprüche sind es wohl, auf welche sich Krugs Ausdruck: „pantheistischer Autotheismus" bezieht (philos. Lex., s. v. Ang. Sil.).

Die „verneinende Beschauung“, da sie über alles hinausgehen soll, „das man an Gott erkennt oder von ihm gedenken kann“ (I, 7 Anm.), ist schon aus der Einsicht entsprungen, dafs wir mit unserem gewöhnlichen Erkennen Gott nicht zu begreifen vermögen. Das spricht Sch. aber auch häufig direkt aus. „In Gott wird nichts erkannt“ (I, 285) IV, 21. „Gott wohnt in einem Licht, zu dem die Bahn gebricht“ (I, 72), „Gott ist Finsternifs“, „ein dunkles Nicht, das keine Creatur beschaut mit ihrem Licht“ (II, 146).

IV, 22 Halt an, mein Augustin, eh du wirst Gott ergründen,
Wird man das ganze Meer in einem Grüblein finden.[1]

cf. II, 51, 150, V, 337.

Einmal scheint er, eine Begründung der Unbegreiflichkeit Gottes versuchend, sagen zu wollen, dafs, weil Gott über Zeit und Raum erhaben, unser Erkenntnisvermögen aber daran gebunden sei, wir ihn nicht erkennen könnten.

I, 25 Gott ist ein lauter Nichts, ihn rührt kein Nun noch Hier;*
Je mehr du nach ihm greifst, je mehr entwird er dir.
*i. e. Zeit und Ort.

Wissen und Wissenschaft, welche völlig auf diesem diskursiven Denken beruhen, werden daher trotz all seiner Gelehrsamkeit oder gerade deshalb von Sch. sehr gering geachtet. „Der Weg der Wissenschaft bringt dich gar langsam für“ (V, 319). „Viel Wissen blähet auf“ (V, 84). „Viel Bücher, viel Beschwer“ (V, 87). Alles Wissen vermag uns eben nicht Gott schauen zu lassen.

Gerade aber diese Erkenntnis Gottes müssen wir vor allem erstreben.

VI, 248 Du reisest vielerlei zu sehn und auszuspähn,
Hast du nicht Gott erblickt, so hast du nichts gesehn.

[1] Treblin bemerkt zu diesem Spruch, er sei bisher immer falsch erklärt worden. Er gehe auf die Erzählung Augustins, „dafs, als er einst über Gott nachgedacht, er gesehen, wie ein Kind am Meeresstrande das Wasser in eine kleine Grube geschöpft habe, in der Meinung, es könne das Meer ausschöpfen; da sei ihm eingefallen, so kindisch sei das Spiel der Menschen, den unbegreiflichen Gott in menschliche Begriffe fassen und erschöpfen zu wollen.“ Dagegen ist zu sagen: 1. leistet diese Erzählung für die Erklärung des Spruches gar nichts. Denn sie zeigt nur, dafs eine Anspielung auf sie in demselben enthalten ist, die zu wissen zwar interessant ist, deren Kenntnis aber zum Verständnis des Spruches nichts hinzuthut. Dieser ist vielmehr an und für sich klar und daher 2. von keinem Ausleger jemals falsch verstanden noch falsch erklärt worden, da er, als durchaus klar, überhaupt nicht erklärt ist. 3. Hat schon vor Treblin Lindemann auf die genannte Stelle des Augustin verwiesen (S. 96 Anm.).

Deshalb auch genügt mir nicht, „was Cherubim erkennt," „Ich will noch über ihn, wo nichts erkannt wird, fliegen" (I, 284) cf. I, 68. Diese Erkenntnis Gottes oder der Ewigkeit ist aber die intuitive. Es ist das „Kennen ohn' Erkennen" (II, 59) d. h. ohne das diskursive Erkennen, es ist das „Schauen", die „Beschaulichkeit", das „Sich in Gott versammeln" (III, 126), das „Wandeln über Zeit und Ort" (II, 119). Wer es hat, ist ein „Schauer Gottes" (IV, 25), ein „Himmelspähender" (IV, 120), der wahre „Weise" (VI, 257, III, 195); denn „im Himmel ist der Tag", „hier ist die Dämmerung" (IV, 92). —

Für dieses Schauen gibt es keine Worte.

II, 68 Mit Schweigen wird's gesprochen.
Mensch, so du willst das Sein der Ewigkeit aussprechen,
So mufst du dich zuvor des Redens ganz entbrechen.

cf. V, 41. Auch das unten über das Gebet Gesagte (S. 62).

Ein Erkennen aber, welches Gott zum Gegenstande hat, kann sich nicht derselben Formen, wie das auf die empirische Welt gerichtete bedienen: es hat die Formen der Zeit und des Raums abgestreift.

IV, 215 So lange dir, mein Freund, im Sinn liegt Ort und Zeit,
So fafst du nicht, was Gott ist und die Ewigkeit.

Schwingt sich mein Geist über Zeit und Ort, ist Vergangenheit und Zukunft für mich ausgelöscht und alles nur Eine Gegenwart (III, 47), so bin ich in der Ewigkeit, ja die Ewigkeit selbst.

I, 12, 13, 185, III, 111, auch Christl. Ehrengedächtnis, letzter Vers (Ros. I, S. 23).

Es gilt, die Sinne von der Aufsenwelt abzuziehen (V, 24), denn sie hindert am Schauen, wie das Sandkörnlein das Auge kränkt (VI, 262) cf. V, 317; wir müssen uns „verlieren" (V, 219), von Sehen und Hören uns gänzlich entbrechen.

I, 199 Geh hin, wo du nicht kannst, sieh, wo du siehest nicht,
Hör', wo nichts schallt und klingt, so bist du, wo Gott spricht.

Nicht besser schaut man Gott, „als wann man ins Dunkle sich begeben" (IV, 23) cf. IV, 36. Mit einem Wort: „Wer nichts in allem sieht, Mensch, glaube, dieser sieht's" (I, 111).

Haben wir uns somit von der sinnenfälligen Aufsenwelt abzukehren, so werden wir andrerseits dadurch, dafs wir den Blick in uns selbst zurückwenden, zum „Schauen" gelangen. „Das Schaun wird inner uns, nicht aufserhalb uns sein" (V, 24). Der Mensch ist der Mikrokosmos[1] (s. oben S. 36). Deshalb

[1] S. auch Eccl. VII, 408 f., wo das Herz des Menschen eine „unsichtbare kleine Welt", „geheime Welt" genannt wird.

mufs er „in sich selbst sitzen," so „hört er Gottes Wort . . . auch ohne Zeit und Ort" (I, 93), „meines Geistes Geist, meines Wesens Wesen" mufs meine Wohnung sein (II, 161). In mir höre ich Gott, deshalb mufs ich ihm schweigen und stille sein. (V, 329.)

V, 129 Wer seine Sinnen hat ins Innere gebracht,
Der hört, was man nicht redt und siehet in der Nacht.

I, 300 Wie thöricht thut der Mann, der aus der Pfütze trinkt,
Und die Fontaine läfst, die ihm im Haus entspringt.

I, 299, II, 63, 157, 187, III, 117. Vgl. auch I, 119, II, 43, 113.

Wer nun dergestalt zum „Schauen" durchgedrungen ist, für den besteht zwischen Zeit und Ewigkeit, Ort und Unort, Tag und Nacht kein Unterschied mehr (I, 47, 188, 190). Er „lebt auch in der Welt schon in der Ewigkeit" (V, 127) cf. II, 72, III, 126, IV, 25, VI, 247.

Die Mannigfaltigkeit der Dinge fällt für ihn dahin. Er erkennt nicht mehr nach einander und einzelnes, sondern zugleich durchschaut er alle Dinge.

V, 216 Freund, wenn man Gott beschaut, schaut man auf einmal an,
Was man sonst ewig nicht ohn' ihn durchschauen kann.

II, 183 Setz' dich in Mittelpunkt,[1] so siehst du alls zugleich,
Was jetzt und dann geschieht, hier und im Himmelreich.

Man sieht leicht: Schon das bisher Vorgebrachte geht weit über eine blofse Funktion des Intellekts hinaus. In der That denkt Sch. den Begriff des intuitiven Erkennens viel umfassender. Die Beschaulichkeit in höchster Potenz fällt ihm, wenn sie auch der Form nach immer noch ein Erkennen bleibt, vollkommen zusammen mit dem, was wir unten als das Höchste seiner Ethik kennen lernen werden: Sie ist ihm identisch mit der gänzlichen Willenslosigkeit und infolgedessen mit der Vergöttung. Daher heifst es bei ihm bald: wer Gott schaut, der steht im Stande der Willenslosigkeit, der ist vergöttet, bald umgekehrt: wer zur völligen Verneinung des Willens, wer zur Vergöttung durchgedrungen ist, der schaut Gott.[2]

Den Zusammenhang des Schauens mit dem Sittlichen deutet schon an:

V, 362 Des Weisen ganzes Thun . . . ist Lieben, Schauen, Ruhn.
Der Gottschauende ist zugleich in der Liebe.

[1] D. i. Gott, wie III, 147 (cf. II, 65, V, 211) beweist. Angelus ist, wie wir sogleich sehen werden, Vergöttung und Beschaulichkeit in ihrem höchsten Stadium identisch.

[2] Diese und die folgende Erörterung kann ganz erst verstanden werden, wenn man Sch.s Ethik kennt.

V, 264 Die Seel', die nichts gedenkt als Gott zu allen Stunden,
Die ist von seiner Lieb' bestricket und gebunden.
cf. II, 78, V, 256, 319.

Ein solcher ist zur gänzlichen Verneinung des Willens gelangt: „Ein Himmelspähender ist dem Geschöpfe todt" (IV, 120). Umgekehrt ist aber Sittlichkeit überhaupt und deren höchster Grad, die Verneinung des Willens, die Vorbedingung zum Schauen. „Ein reines Herz schaut Gott" (V, 372) cf. III, 98, IV, 36. Wer es „heiliglich betrachtet", schaut das Licht der Ewigkeit (VI, 34). cf. III, 213. Mit „Gelassenheit" schaut man Gott (I, 164), mit „Gleichheit", wenn uns „nichts wie alles ist und alles wie ein Nichts" (II, 169) cf. V, 268.

VI, 258 Mensch, willst du weise sein, willst Gott und dich erkennen,
So mufst du vor in dir die Welt-Begier verbrennen.

Es mufs also auch der durch die Verneinung des Willens erlangte Zustand, die Vergöttung, dem Schauenden zu teil werden.

II, 59 Wer ohn' Empfinden liebt und ohn' Erkennen kennt,
Der wird mit gutem Recht mehr Gott als Mensch genennt.
I, 89 Weil meine Seel' in Gott steht aufser Zeit und Ort,
So mufs sie gleiche sein dem Ort und ewgen Wort.[1]
cf. II, 163, III, 187.

[1] Dieser Spruch ist Kern (S. 57) „unverständlich geblieben." Kein Wunder, da er nicht sieht, dafs mit „Wort" der *λόγος* des Johannesevang. gemeint ist (welches auch sonst häufig: z. B. I, 139, 192, 270, IV, 9, vielmehr (S. 53) Wort = Begriff setzt und nun Scheffler in dem gleich zu citierenden Spruche I, 205 die Ungeheuerlichkeit zuschreibt, er habe Räumlichkeit und Begriff identifiziert. Auch Treblin (S. 21 f.) tüftelt an dieser Stelle umher, ohne das Richtige zu treffen. — Der „Ort" bedeutet Gott. Ohne Zweifel, weil Gott der alles Umfassende, an keinem bestimmten Orte, sondern an jedem zugleich Seiende ist. So:
V, 278 Eh Gott die Welt erschuf, was war an diesem Ort?
Es war der Ort selb selbst, Gott und sein ewges Wort.
I, 205 Der Ort und's Wort ist eins, und wäre nicht der Ort,
Bei ewger Ewigkeit, es wäre nicht das Wort. cf. I, 168.
Der letzte Spruch, von Kern auf die angegebene Weise mifsdeutet, heifst also einfach: Gott-Vater und Gott-Sohn sind wesenseins. Und unser oben im Text citiertes Epigramm besagt: Erhebt sich die Seele über Zeit und Ort, zu Gott, so ist sie damit Gott und seinem Sohne gleich geworden. Stellen der Mystiker, in denen Gott in ebenso unzweideutiger Weise schlechthin der „Ort" genannt wird, finde ich nur bei Weigel in seiner Schrift: „Vom Ort der Welt" und bei Philo, dessen Stelle, weil sie uns einen guten Kommentar zu Angelus zu liefern scheint, hier mitgeteilt werden mag. Quod a Deo mittantur somnia, ed. Mangey I, 630, 17 ff.: *αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς, καὶ τῷ καταφυγὴν τῶν συμπάντων*

Die Seligkeit ist „ein stetes Anschaun Gottes“ (III, 67) cf. IV, 27. Daher eignet auch den Engeln das Schauen (I, 164, III, 164). Ja, ich vermag nur gerade so viel von Gott zu erkennen, als ich selbst Gott bin. „Was man an ihm erkennt, das mufs man selber sein.“ (I, 285) cf. I, 72, II, 46, 142, IV, 21.[1]

5. Ethik.

A. Freiheit des Willens.

Über die Freiheit des Willens ist Angelus zu keiner durchgebildeten Anschauung gelangt.

Wir finden einerseits Sprüche bei ihm, die mit aller Entschiedenheit für die freie Selbstentscheidung des Menschen eintreten.[2] Nur auf uns kommt es an, wenn wir zu Gott gelangen wollen; in uns selbst ist der Himmel, in uns auch die Hölle (I, 82, 145, 298, IV, 70). Jeder, der nur will, kann zu Gott gelangen (IV, 40). Nicht Gott wendet sich vom Sünder, sondern der Sünder von Gott (V, 94 Anm.). Ja, selbst der Teufel könnte zu Gott gelangen, wenn er nur wollte (I, 143, V, 72, 205, VI, 40).

I, 20, Mensch, deine Seligkeit kannst du dir selber nehmen,
So du dich nur dazu wilt schicken und bequemen.

VI, 82 Der Will' macht dich verlorn, der Will' macht dich gefunden,
Der Will' der macht dich frei, gefesselt und gebunden.

cf. I, 21, 22, 55, 181, 211, 242, 295, II, 155, III, 140, 145,

---

αὐτὸν εἶναι· καὶ ἐπειδήπερ αὐτός ἐστι χώρα ἑαυτοῦ, κεχωρηκὼς ἑαυτὸν καὶ ἐμφερόμενος μόνῳ ἑαυτῷ. Ἐγὼ μὲν οὔκ εἰμι τόπος, ἀλλ' ἐν τόπῳ, καὶ ἕκαστον τῶν ὄντων ὁμοίως· τὸ γὰρ περιεχόμενον διαφέρει τοῦ περιέχοντος, τὸ δὲ θεῖον ὑπ' οὐδενὸς περιεχόμενον, ἀναγκαίως ἐστὶν αὐτὸ τόπος ἑαυτοῦ. cf. legis allegoriarum lib. I, ed. Mang. I, 52, 12 ff.

[1] Auch in der Eccles. spielt das Schauen eine grofse Rolle. Einige wichtige Stellen will ich hersetzen. Tract. XVIII, 853: Wir erkennen „confuse und unvollkommen“, die Heiligen „distincte und vollkommen“. „Ihr Verstand mit dem Lichte der Herrlichkeit erleuchtet, hört schon geistlicher Weise auch unsere innigste Hertzens-Seuftzer“ und zwar „in tausend Orten auf einmal.“ Idem XVII, 828; XXVI, 1088; XXXIV, S. CDXXXIII. — Tract. XXVII.: „unsern intellectum activum sollen wir zuthun und mit dem einfältigen Auge des intellectus passivi das Licht des Glaubens anschauen.“ — Und im „Abgott der Vernunft“: „Der Grund, auf dem ich stehe, ist Gott selbst. Ich glaube nichts, als was mir sein heiliger Geist d. i. er selber sagt“; nichts will er annehmen „ob's gleich klar in der Schrift steht“, „keinem einzigen aus den Vätern oder alten Kirchenlehrern oder Päpsten“ glauben, „wenn mir nicht der heilige Geist itzo gegenwärtig selbst sagt, dafs es recht ist, was sie geschrieben.“

[2] Über die Freiheit, welche in der Verneinung des Willens hervortritt, s. unt. S. 54.

207, IV, 183, 203, V, 26, 57, 348, 349, VI, 35, 36, 38, 152, 158, 175.

Andrerseits stehen diesen nicht weniger Epigramme gegenüber, die mit gleicher Bestimmtheit zum Determinismus neigen. Der Mensch kann nichts aus eigenem Vermögen. „Gott thut in allen alles" (V, 214) cf. V, 174. Er ist der Arzt, wir die Kranken (IV, 85, V, 163). Ja nicht einmal nach Gott verlangen können wir von uns selber, sondern selbst dies hat uns Gott schon vorher eingegeben (V, 283).

II, 197 Herr, nimm die Krone hin; ich weifs ja nichts von Mein:
Wie kann sie denn mit Recht mein und nicht deine sein?

III, 215 Gott ist nur alles gar, er stimmt die Saiten an,
Er singt und spielt in uns: wie hast denn du's gethan?

II, 37, 198, 199, IV, 58, 59, 61, 175, V, 38, 228, 269, 295, 296, 310, 334, VI, 154.

Ja, er neigt sich einige Male sehr bestimmt zur Prädestinationslehre.

IV, 204 Wen Gott zu seinem Sohn geboren hat auf Erden,
Der Mensch kann nimmermehr von Gott geschieden werden. cf. V, 53.

Aber er scheut sich, die letzte Konsequenz zu ziehen: dafs nämlich auch das Böse aus Gott hervorgehe. Nur das Gute wirkt Gott, das Böse entsteht aus uns. Auch die Verdammnis ist daher nicht eine von Gott gewollte, sondern lediglich durch unsere Schuld herbeigeführte.

V, 229 Das Gute kommt aus Gott, drum ist's auch sein allein:
Das Bös' entsteht aus dir, das lafs du deine sein.

I, 137 Was klagst du über Gott? Du selbst verdammest dich;
Er möcht' es ja nicht thun, das glaube sicherlich.

cf. I, 129, V, 217.

An einigen Stellen scheint er sagen zu wollen, dafs das Böse keine Substanz habe, nichts Seiendes sei. „Die Bosheit hat kein Wesen" (II, 166) cf. VI, 43, 44.[1] Insofern der Teufel also ist, ist auch er gut. „Der Teufel ist so gut dem Wesen nach als du" (V, 30).[2] —

[1] Diese und die folgenden Anschauungen des Ang. Sil. scheinen, weil sie vereinzelt und nicht im Zusammenhang mit seinen übrigen Theoremen auftreten, sich mehr wie anderes als Lesefrüchte zu kennzeichnen. Deshalb hier einige Verweise. Augustin, de civ. D. XI, 22: cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni. cf. XII, 3 naturae . . . . vitiatae . . . ., in quantum naturae sunt, bonae sunt. — Dion. Ar. in der langen Auseinandersetzung de div. nom. IV, 19—35: *οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακὸν* (§ 20 zltzt.). — S. übrigens auch unt. S. 58 über „Zufall."

[2] Dion. Ar. l. c. § 23: *Ἀλλ' οὔτε οἱ δαίμονες φύσει κακοί.*

Einmal findet sich der Satz, dafs die Sünde den Frommen zum Nutzen gereiche.

V, 167 Die Sünd' bringt doch was Guts, sie mufs den Frommen dienen,
Dafs sie viel edeler für Gott dem Herren grünen.[1]

Eine dritte Reihe von Sprüchen macht den Versuch, jene Ansicht, die sich ihm aufgedrängt hatte: von der Necessitation der Willensakte mit der anderen im Bewufstsein liegenden Thatsache der Verantwortlichkeit für unser Handeln, welche als notwendiges Korrelat die Freiheit involviert, in Einklang zu zu bringen. Doch hat er diese Vereinigung nur im engsten Anschlufs an das Dogma von der Gnadenwirkung herzustellen gewufst. Mensch und Gott wirken zusammen zur Seligkeit des Menschen. Der Mensch mufs sich bereiten, mufs „guten Willen" haben, dann thut Gott durch seine Gnade das übrige. Wir sind der Zunder, in welchen Gott den Funken schlägt (V, 47), wir das Orgelwerk, Gott der Organist (V, 342). Nahst du dich Gott, so schenkt er dir seine Gnade. (V, 360).

V, 48 Zwei müssen es vollziehn: ich kann's nicht ohne Gott,
Und Gott nicht ohne mich, dafs ich entgeh dem Tod.

cf. IV, 209, V, 73, 98, 204, 354, VI, 129.

Denn Gott liebt uns. Er sucht uns beständig an sich zu ziehen. Er ist ein Magnet (V, 130, 271). Er kann ohne uns nicht existieren. Er „buhlt" um uns (V, 139). „Er biett sich selber an" (V, 203).

III, 37 Gott liebet mich allein, nach mir ist ihm so bange,
Dafs er auch stirbt für Angst, weil ich ihm nicht anhange.[2]

cf. I, 277, II, 115, 252, III, 122, 201, IV, 53, 88, 179, 194, 195, 225, V, 33, 94, 99, 159, 192, 315.

Aus dieser Anschauung heraus wird Gott auch oft die Liebe genannt. I, 70, 71, III, 59, V, 242--246, 290.

Die menschliche Seele mufs wegen dieser Liebe Gottes zu ihr von grofsem Adel sein. Sie ist das Edelste nach Gott (III, 91). Ja, aus demselben Grunde steht sie über den Engeln (II, 44, III, 106, 120).

---

[1] Aug. ibid. XI, 17 [Deus] fecit . . . ut prosint tentationes eius [diaboli] sanctis. — Dion. Ar. ibid. § 31: *πάντων καὶ τῶν κακῶν ἀρχὴ καὶ τέλος ἔσται τὸ ἀγαθόν· τοῦ γὰρ ἀγαθοῦ ἕνεκα πάντα καὶ ὅσα ἀγαθά, καὶ ὅσα ἐναντία . . . . . διὸ οὔτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν, τοῦ ἀγαθοῦ ἕνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον.*

[2] Anspielung auf Christi Tod. Wie auch in den folgend citierten Sprüchen die Menschwerdung Jesu häufig als aus Gottes Liebe herfliefsend bezeichnet wird. (Auch sonst, z. B. II, 2, IV, 52.)

V, 139 Bin ich nicht adelig! Die Engel dienen mir,
Der Schöpfer buhlt um mich und wartt für meiner Thür.
cf. I, 204, III, 110, 233, V, 121, 231, 300.

Weil aber Gott uns liebt, so kann er nur unser Bestes wollen. Wir sollten daher davon ablassen nach unserm Willen zu handeln, sondern geschehen lassen, was Gott mit uns will.
I, 279 Mit Ichheit suchest du bald die bald jene Sachen,
Ach, liefsest du's doch Gott nach seinem Willen machen.
cf. I, 59, II, 133, IV, 173, V, 133, 136, 140.[1]

B. Tugendlehre.

Das Ziel der Ethik ist die Rückkehr zu Gott, die „Vergöttung"; das, wodurch es erreicht wird, die Verneinung des Willens, die „Gelassenheit", „Ruhe". —

Ein ausgebildetes System der Ethik mit festen Begriffen ist naturgemäfs bei Sch. nicht zu finden. Dieselbe Sache wird mit den verschiedensten Ausdrücken bezeichnet, und andererseits bedeuten dieselben Worte an verschiedenen Stellen oft ganz Verschiedenes. Daher heifst es gerade hier äufserst vorsichtig vorzugehen: sowohl im Zusammenfassen wie im Scheiden.

Meistens bezeichnet Angelus die Quintessenz aller Tugend als Verneinung des Willens (s. unten). Oft aber auch als Liebe.
III, 146 Die Lieb' ist alle Tugenden.
Die Lieb' ist nie allein; wer sich mit ihr beweibt,
Dem wird das ganze Chor der Jungfern[2] einverleibt.
cf. II, 234, V, 241, 288, 311, 316. Und mit leiser Polemik gegen den Protestantismus III, 163, V, 108. Doch auch jede der andern Tugenden wird zuweilen als Inbegriff aller übrigen genannt. So die Demut (I, 94, II, 203, III, 93), die „Bescheidenheit" als „Richtscheit des Gemüts" (IV, 37), die Keuschheit (I, 147, III, 92), Gerechtigkeit (V, 172), Armut (IV, 212).

Der Sache nach sagen alle diese Sprüche dasselbe. Immer tritt, wenn auch unter den verschiedensten Bezeichnungen, der Zustand des völligen Nichtwollens, der Ruhe, der Gelassenheit, als dasjenige hervor, welches er mit der höchsten dem Menschen erreichbaren Stufe eigentlich meint. Ohne Zweifel denkt sich

[1] Wir wollen nicht unterlassen, hier darauf hinzuweisen, dafs die zuletzt entwickelten Anschauungen vom Wirken Gottes im Menschen, von seiner Liebe zu ihm u. s. w. denjenigen Punkt bezeichnen, auf welchem die theistischen und daraus abgeleitet überhaupt die theologischen Vorstellungen in die Mystik des Ang. Sil. hineinkommen. — Im übrigen s. das S. 30 f. Gesagte.

[2] II, 234: „Lieb' ist die Königin, die Tugenden Jungfrauen."

Sch. jede dieser einzelnen Tugenden, wenn aufs höchste potenziert, als gleichbedeutend mit dem summum bonum (I, 49) seiner Ethik: der Verneinung des Willens.

Übrigens aber kann auch gar nicht jemand einige Tugenden haben, andere aber nicht; vielmehr ist derjenige, welcher auch nur Eine hat, notwendig im Besitze aller übrigen.

V, 171 Die Tugenden sind so verknüpfet und verbunden:
Wer ein alleine hat, der hat sie alle funden.

Freilich identifiziert Sch. keineswegs immer die einzelnen Tugenden mit jener höchsten; oft genug sieht er sie nur als Wege, als Vorstufen zu jenem obersten Gipfel an (z. B. III, 125), so dafs also immer zwischen einem weiteren und einem engeren Sinne zu unterscheiden ist. Und hier ist nicht zu verkennen, dafs er in diesem eingeschränkteren Sinne der Liebe, welcher auch weitaus die Mehrzahl der einschlägigen Epigramme gewidmet ist, den Vorrang zuspricht.

V, 316 Die Demuth die erhebt, die Armuth machet reich,
Die Keuschheit engelisch, die Liebe Gotte gleich.

Nirgends findet sich ein Spruch, in dem er etwa eine andere Tugend über die Liebe stellte.

Noch in einer anderen Hinsicht nimmt die Liebe bei Ang. Sil. eine besondere Stellung ein. Die übrigen Tugenden in der letzteren engeren Bedeutung fallen sämtlich unter den Begriff der Verneinung des Willens. Sie sind Einzeläufserungen, gewissermafsen Akte derselben. Sie wollen das Wollen selbst nicht und folglich auch nicht den Ausdruck desselben, das Handeln. Die Liebe hingegen beruht gerade auf dem Princip des Handelns, des Wirkens für andere; und sie ist daher nicht als eine Bethätigung der Verneinung des Willens aufzufassen, sondern als etwas durchaus und dem Princip nach von ihr Verschiedenes, gleichsam als der Vorhof derselben, in dem sich diejenigen befinden, welche noch nicht zu der Einsicht durchgedrungen sind, dafs allein im Nichthandeln die höchste Weisheit liegt (s. S. 48). — Das begründet ihre Stellung hier vor der eigentlichen Willenslosigkeit, während die übrigen Tugenden bei dieser selbst abgehandelt werden.

a) Liebe.

Angelus' unausgesprochene, aber in den folgenden Sätzen implicite enthaltene Voraussetzung ist folgende: Moralischen Wert hat eine Handlung nur dann, wenn sie nicht aus Eigennutz, nicht eines Zweckes wegen, der mich selbst angeht, vollführt ist —

welches der Egoismus wäre — sondern ganz und ausschliefslich auf das Wohl eines anderen abzielt.

Der Egoismus will alles für sich allein. Er sucht sein eigenes Ich auf Kosten aller anderen zu bejahen. Es ist der Standpunkt, den Ang. mit „Ichheit", „Eigenheit", mit „Liebe dieser Welt" im Gegensatz zur „Liebe Gottes", mit „falscher Liebe" bezeichnet.

IV, 87 Die Liebe dieser Welt will alls für sich allein, ...
. . . . . .
[Sie] soll man Neid und keine Liebe nennen.

V, 302 Willst du die falsche Lieb' von wahrer unterscheiden,
So schau, sie sucht sich selbst und fället ab im Leiden.

Aus diesem Egoismus entsteht alles Weh und Übel der Welt.

V, 185 . . . . . blos aus der Eigenheit
Entstehet alles Weh, Verfolgung, Krieg und Streit.

Gott ist dieser „Ichheit" (V, 31) oder, was dasselbe heifst, der „Vielheit" feind (V, 149), d. i. feind demjenigen Standpunkte, der nur immer die Mannigfaltigkeit, die Unterschiede der Dinge sieht und nicht in allem das Gemeinsame, im Nächsten nicht auch sich erkennt.

Darum auch straft Gott sie mit Verdammnis.

III, 178 Die Liebe dieser Welt die endt sich mit Betrüben.

V, 237 Nichts anders stürzet dich in Höllenschlund hinein,
Als das verhafste Wort: — merk's wol! — das Mein und Dein.

cf. III, 161, IV, 149, VI, 164, 204.

Der dem Egoismus entgegengesetzte Standpunkt ist die „Liebe Gottes". Sie will nichts für sich allein, sondern alles mit dem Nächsten gemein haben (IV, 87). Sie „brennt um's Nächsten Heil" (VI, 228). Das ist die „wahre Liebe" (V, 302 IV, 87), welche „Verleugnung" ihrer selbst übt (V, 31). Alles lebt durch Liebe (I, 70, V, 240, 243). Wenn alles vergeht: „die Liebe bleibt allein" (III, 159). In zahlreichen Sprüchen verherrlicht er sie und den durch sie erlangten Frieden. Auf sie sollen wir beflissen sein und Liebeswerke üben. Denn nicht nur für uns: auch für andere sind wir da.

IV, 186 Nichts ist ihm selber.
Der Regen fällt nicht ihm, die Sonne scheint nicht ihr,
Du auch bist anderen geschaffen und nicht dir.

Nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist es, wenn Sch., wie er die Nächstenliebe die „Liebe Gottes" nannte, so auch oft „Gott zu lieben" fordert (III, 190, 192, IV, 34, 80, 138, V, 198, 293). Denn gemäfs seiner Ansicht von der Identität

Gottes und des Menschen dem Wesen nach lieben wir in Gott auch alles andere (V, 211). —

Der Grund nun dieser Handlungsweise, dafs ich nämlich im Interesse des anderen so handle, wie ich dem natürlichen Triebe nach nur gegen mich selbst thun würde, liegt in einer veränderten Denkweise: in der Erkenntnis nämlich, dafs der andere kein mir Fremder, kein toto genere von mir Verschiedener ist, sondern dem Wesen nach derselbe wie ich. Ich selbst bin in allen. Tat twam asi.

V, 183 Ein jeder Heiliger wird sich in allen sehn,
Wenn nicht all' Einer wärn, so könnt' es nicht geschehn.

Und mit derselben Metonymie wie oben:

I, 218 Das göttliche Sehen.
Wer in dem Nächsten nichts als Gott und Christum sieht,
Der siehet mit dem Licht, das aus der Gottheit blüht.

Es ist das intuitive Erkennen, das „Schaun", welches wir hier als den Grund der Liebe, unseres Wohlthuns für andere erblicken. Wir sahen oben, dafs für dieses Schauen die Mannigfaltigkeit der Dinge dahingefallen ist, dafs Vielheit, Zeit und Raum für es nicht existieren. Dieses Schauen nun, speciell auf den Menschen angewendet, ist die Wurzel der Liebe. Es darf für uns keine Vielheit von Menschen geben, sondern „alle Menschen solln in Christo Einer sein" (V, 149).

V, 7 Die Heilgen alle sind ein Heiliger allein,
Weil sie ein Herz, Geist, Sinn in einem Leibe sein.

Im Himmel gibt es daher keine Sonderung der Interessen: die Seligen haben alles gemeinsam (V, 150). Auch wir müssen deshalb die Dinge „ohn allen Unterscheid" nehmen (I, 38), sie alle müssen uns „Ein Ding" sein (IV, 206), oder, was dasselbe ist, wir selbst müssen alle Dinge werden (I, 191, 192, 251) cf. II, 141, IV, 12. Daher auch die Anschauung des Angelus, dafs ein Ding, je edler es sei, auch desto allgemeiner sein müsse und Gott daher das Allgemeinste sei.

III, 171 Je edeler ein Ding, je mehr ist es gemein,
Das spüret man an Gott und seiner Sonnen Schein. —

Die Liebe, wie wir sie bisher kennen lernten, ist notwendig mit Handeln verbunden. Es ist die Liebe im engeren Sinne: die werkthätige Nächstenliebe. Wie wir sogleich sehen werden, steht sie dem Ang. hinter der gänzlichen Willenslosigkeit zurück.

Eine Reihe von Stellen zeigt aber, dafs ihm die Liebe, aufs höchste gebracht, in jene Verneinung des Willens, die von Handeln nichts mehr weifs und einzig die Sinne zu ertöten sucht, übergegangen ist. Einmal nennt er diese Liebe „seraphisch."

IV, 29 Die Lieb' ist wie der Tod, sie tödtet meine Sinnen,
Sie brichet mir das Herz und führt den Geist von hinnen.
V, 210 Die Liebe, welche man seraphisch pflegt zu nennen,
Kann man kaum äufserlich, weil sie so still ist, kennen.

„Der Heiligkeit[1] Natur ist lauter Lieb" (V, 225) cf. III, 204. Auch Gott sitzt nur deshalb in Ruhe[1], weil er die Liebe hat (V, 243).

In diesem weiteren Sinne spricht Sch. der Liebe denn auch die „Vergöttung" zu, welche er nur dem höchsten, sittlichen Stande, der Willenslosigkeit, für erreichbar hält. I, 244: „Lieb . . . wandelt mich in Gott"; „wo du Gott wilt sein, lieb auch in jedem Nun" (V, 242). cf. II, 2, III, 236, V. 198, 242, 300, 301, 306, 316, 319, VI, 151.

b) Verneinung des Willens.

Höher als die werkthätige Nächstenliebe steht Sch. die Willenslosigkeit, gleichbedeutend mit dem völligen Verlorensein in Gott.

II, 1 Gott fürchten ist sehr gut, doch ist es besser lieben,
Noch besser über Lieb' in ihn sein aufgetrieben.
II, 70 Vollkommne Lauterkeit ist bild-, form-, liebelos.
I, 293 Mensch, wenn dich weder Lieb' berührt, noch Leid verletzt,
So bist du recht in Gott und Gott in dich versetzt.

cf. III, 152, 229, IV, 144, V, 209.

Alles Handeln und Wirken wird verachtet. „Die Tugend sitzt in Ruh" (I, 53); „thu nichts, so g'schicht's Gebot (II, 136).

IV, 133 . . . . . , Merk's, Polypragmon, wohl,
Dafs man mit vielerlei sich nicht zerrütten soll.
V, 194 Gott wird viel eher dem, der gänzlich müssig sitzt,
Als dem, der nach ihm lauft, dafs Leib und Seele schwitzt.
, 206 Das allergröfste Werk, das du für Gott kannst thun,
Ist ohn' ein einzigs Wort Gott leiden und Gott ruhn.

cf. II, 19, 193, III, 169, 170, IV, 67, 196, V, 277, 362, 363, VI, 65.[2]

[1] Heiligkeit und Ruhe sind bei Sch. Namen für die Willenslosigkeit.

[2] Mit diesen Sprüchen steht auch I, 217 nicht im Widerspruch:
Fragst du, was Gott mehr liebt, ihm wirken oder ruhn?
Ich sage, dafs der Mensch wie Gott soll beides thun.
Der Spruch ist als Oxymoron aufzufassen nach IV, 166, wo es von Gott heifst: „Sein Wirken ist sein Ruhn und seine Ruh sein Werk." Ähnliche Wendungen auch IV, 196. V, 363 u. ö. — Paradoxen und Wortspielereien begegnen überall bei Sch.

Die völlige Willenslosigkeit nun geht bei Angelus hervor aus der Erkenntnis der Nichtigkeit dieser Welt, der Eitelkeit all unseres Strebens, des steten Unbefriedigtbleibens unserer Begierden.

Wie oben die Durchschauung des principium individuationis, die Erkenntnis der Dasselbigkeit des Ich und Du das Motiv zur Liebe, zur Aufhebung des Egoismus war, so ist hier die Einsicht, dafs die ganze Welt und daher auch unser Streben nach Weltlichem nichts sei, der Grund, eben dieses Streben, unser Wollen und Begehren zu verneinen.

Der „Verstand" rettet die Seele aus der Welt in die Einsamkeit (III, 240); „kluger Sinn" ist das „Mittel" der „Weisheit" (III, 184) cf. V, 285. Offenbar versteht er unter „Seele" auch das intellektuelle Vermögen, wenn er sagt, die Seele sei der Priester, welcher den Willen als Opfergut darbringe (III, 115). Auf das Erkennen wird die Verneinung des Willens auch in folgenden Sprüchen deutlich zurückgeführt.

VI, 226 Christ, wer die Dinge weifs nach ihrem Werth zu schätzen,
Wird um kein Zeitliches sich in Betrübnifs setzen. cf. 225.

, 223 Die Welt mufs belacht und beweint werden.
Fürwahr, wer diese Welt recht nimmt in Augenschein,
Mufs bald Demokritus, bald Heraklitus sein.

Ja, man soll die Welt betrachten. Wer sie recht ansieht, bei dem kann die Erkenntnis ihrer Nichtigkeit nicht ausbleiben. Zwar verleitet sie leicht den, der sie beschaut; aber sich von ihr abwenden, ohne sie doch innerlich überwunden zu haben, ist nutzlos: man liegt gleichwohl noch in ihren Banden. Das ist der Sinn von VI, 222 und IV, 130.

Diese Erkenntnis von der Nichtigkeit der Welt durchzieht als ausgesprochener Pessimismus den ganzen Cherub. Wandersmann und ist auch in der heiligen Seelenlust sehr häufig zu finden.

Die Belege dafür sind so zahlreich, dafs wir uns auf eine Auswahl beschränken müssen.

Der Leib ist ihm eine Höhle (III, 237 Rosenth. hat: „Höll'", Hl. Seel. 119, 1), ein Maden-Aas (H. S. 199), Madensack (I, 2 H. S. 200). „Du steckst in einem Thier" (V, 227). „Mein bester Freund, mein Leib, der ist mein ärgster Feind" (IV, 79), der Heilige hat den Leib der Sterblichkeit ungern (III, 68). Daher ist der Tod, weil er allein mich von ihm befreit, das beste Ding, (I, 35, IV, 79, 81). Nur insofern weifs er das Leben auf dieser Erde zu schätzen, als es dem Menschen eine Vorbereitungsfrist auf das Jenseits ist (IV, 97, 132, V, 89, 125).

„Die Welt ist eitel nichts“ (II, 21, VI, 191 und oft); sie ist eine „Hure“ (IV, 94), „Babel“ (II, 213), „Wüste“ (V, 284), „Stall“ (V, 10), „Stock“ (VI, 123). Die irdischen Dinge sind „Tocken“ (VI, 224, 225) u. s. w.

VI, 218 Zum Himmel ist die Erd' ein einzigs Stäubelein,
O Narr, wie kann in ihr denn etwas Grofses sein?

cf. VI, 220, 214, I, 117.

I, 77 Wie klein ist doch der Mensch, der etwas grofs thut schätzen!

Auf die sittliche Beschaffenheit eingehend ist ihm die Welt schlecht. Der Mensch taugt von Natur nichts (I, 226, 228 u. o.). Die Gerechtigkeit hat keine Statt auf Erden.

IV, 131 Gerechtigkeit ist weg! Wohin? Sie ist in'n Himmel.
Warum? Sie traute sich nicht mehr bei dem Getümmel.
Was könnt' ihr denn geschehn? Sie wäre von der Welt
Schon längst an ihren Ehrn geschwächet und gefällt.

Der Welt Thun ist ein Trauerspiel (V, 141). Wir kommen auf die Welt mit Thränen (III, 242), wir gleichen den Tieren, wir sitzen in lauter Angst und Leid, ich schmelz' für Hitz und erfriere für Frost und fühle tausend Weh, Furcht und Unglück umgeben mich, Tod und Teufel stehen mir nach dem Leben (VI, 3). „Heilge Traurigkeit“ ist daher hier das Los des sich Gottes getröstenden Menschen (VI, 147).

Wie nichtig nun aber auch die Welt ist, so könnte sie uns doch nie etwas anhaben, wenn nicht zugleich unser Wille ein Wille nach eben dieser so sehr verächtlichen Welt wäre. Nicht die Dinge aufser uns sind es, welche uns all die Qual verursachen, sondern diese erwächst nur daraus, dafs die Begierde in uns nach jenen Dingen steht.

II, 25 Noch Creatur, noch Gott kann dich in Unruh bringen,
Du selbst verunruhst dich, o Thorheit, mit den Dingen.

III, 176 Wir werden fort und fort die ganze Lebenszeit
Gemartert. Und von wem? Von der Begierlichkeit.

II, 85 Die Welt die hält dich nicht: du selber bist die Welt,
Die dich in dir mit dir so stark gefangen hält.

I, 37 Die Unruh kommt von dir.
Nichts ist, das dich bewegt, du selber bist das Rad,
Das aus sich selbsten lauft und keine Ruhe hat.

Die Begierde aber ist unendlich, stets unbefriedigt (V, 180); ja schon ihrer Natur nach ein Mangelleiden.

V, 156 . . . . . Wer viel begehrt und will,
Der giebet zu verstehn, dafs ihm noch mangelt viel.

So lange daher der Wille in uns ist, können wir nicht hoffen, zur Ruhe zu kommen.

V, 32 Auch Christus, wär' in ihm ein kleiner eigner Wille,
Wie selig er auch ist, Mensch, glaube mir, er fiele.

Deshalb aber, weil der Wille seinem Wesen nach auf die Welt geht, doch aber die verhoffte Befriedigung durchaus nicht von ihr erlangen kann, so gilt es, eben diesen Willen, diese Begierde selbst zu vernichten.

VI, 101 Mensch, nimm dir nur die Lieb' und die Begier der Dinge,
So sind die Dinge selbst benommen und geringe.

Wie all die Unruh nur dem eigenen Ich entstammt, so kann auch Ruh und Frieden nur in uns selbst gewirkt werden. In sich selbst trägt der Mensch einen unverlierbaren Schatz.

II, 149 Wie magst du was begehrn? Du selber kannst allein
Der Himmel und die Erd' und tausend Engel sein.

cf. VI, 24, 166, 185, 208, 210.

Demnach gilt es, alles Begehren und Wollen völlig aufzuheben (I, 19, 76, II, 59, 60, III, 139, VI, 183), „den eignen Durst ausschwitzen" (I, 158). Zähmen sollen wir unsern Willen (V, 142) und überwinden (VI, 75). Christus bringt nicht Fried und Einigkeit, sondern Hafs und Streit (V, 145). Es heifst gegen uns selbst kämpfen und streiten und Gewalt üben, nur mit Feuer und Schwert kommen wir vorwärts, es gilt die Drachen und Schlangen in uns zu ermorden (II, 204), Händ und Füfse und Leib und Seele binden zu lassen (I, 171), Hafs gegen sich selbst zu tragen (III, 228). cf. I, 132, III, 57, 181, V, 254, VI, 54, 55, 62, 74.

Wie ein Kind sollen wir werden (I, 153, 253, 254, III, 25). Die Weisheit selbst ist ja ein Kind (I, 165). Angelus meint damit dasselbe, was er anderswo als „Einfalt" bezeichnet, d. i. die Simplizität des Charakters, die nichts von „Schalkheit" weifs und das Böse in sich unterdrückt hat (V, 286). cf. I, 219.

Mein Ich mufs verschmachten und abnehmen (V, 126), wie ein Phönix mufs ich mich in Gott verbrennen (II, 174), aus mir mich „austhun und entgiefsen" (I, 138). S. auch I, 130, II, 15, 54 („entbilde dich"), 61, 213, 237, 255 (Anm.: a se ipso diffluit) V, 33, 181, 227, 270, 299.

Wir müssen uns selbst sterben (II, 136, V, 232), auch allem aufser uns abgestorben sein.

IV, 77 Das geistliche Sterben.
Stirb ehe du noch stirbst, damit du nicht darfst sterben,
Wenn du nun sterben sollst; sonst möchtest du verderben.

cf. I, 26, 27, 281, III, 107, V, 220, VI, 194, 121, 241.

Man mufs „nichts" werden, den Geist aufgeben (mystice i. e. resignare I, 31 Anm.), „verwerden" (II, 255). Der Mensch

muſs „nirgends geborn“ sein (II, 134), „als wär' er nicht und wär' er nie geworden“ (I, 92).

VI, 130 Nichts werden ist Gott werden.
Nichts wird, was zuvor ist; wirst du nicht vor zu nicht,
So wirst du nimmermehr geborn vom ewgen Licht.

cf. II, 136, 140, 248.

Wir müssen von allen Affekten frei sein, „ein Täublein“ sein und „keine Galle“ haben (II, 97). „Sanftmuth“ muſs uns eingenommen haben (I, 214, II, 243, 246, III, 99, 141, 243). Keine Freude darf uns erheben, kein Leid uns bekümmern. „Will Gott mir Leiden machen, so will ich ihm sowohl als ob den Freuden lachen“ (I, 99). „Spott und Hohn“, „Verworfenheit“ und „Verachtung“ will ich geduldig ertragen und „grundgelassen“ (II, 141) sein.

I, 51 Wer unbeweglich bleibt in Freud', in Leid, in Pein,
Der kann nunmehr nicht weit von Gottes Gleichheit sein.

I, 125, 131, 134, II, 95, 123, 152, 242, 243, 253, III, 85, 150, V, 70, 79, 83, 133, 135, 143, 230, 267, 344.

Selbst die Qual der Hölle könnte einen wahrhaft Gelassenen nicht aus seiner Ruhe bringen.

II, 134 Die Gleichheit.
Wer nirgends ist geborn und niemand wird bekannt,
Der hat auch in der Höll' sein liebes Vaterland.

cf. I, 39, 125, V, 96.

Ja, das Leiden ist sogar besonders geeignet, uns zur Vollkommenheit, zu Gott zu führen. Der hat Christum am liebsten, der ihm in Kreuz und Pein, Marter, Angst und Tod der Nächste ist (III, 41).

V, 274 Mensch, wüſstest du, wie gut und nützlich 's Leiden ist,
Du hättest's dir vorlängst für aller Lust erkiest.

V, 353 Christ, flieh doch nicht das Kreuz, du muſst gekreuzigt sein,
Du kommst sonst nimmermehr in's Himmelreich hinein.

cf. II, 139, 217, 244, III, 87, 88, 107, 132, 133, 150, 209, V, 100, 206, 221, 273, 371, VI, 147.

Schon dies weist deutlich auf die Askese hin. Sie wird aber zuweilen ausdrücklich empfohlen. So das „Kasteien“ (VI, 16, 53), „Wachen, fasten, beten“ (II, 220, VI, 69, 201, 207), wenngleich diese an anderen Stellen mit sonstigen kirchlichen Übungen gering angeschlagen werden (s. unt. S. 61).

Für diese Verneinung des Willens ist natürlich „Abgeschiedenheit“, „Einsamkeit“ eine günstige Bedingung. Der Weise flieht das Weltgetriebe. Aber doch ist er nie allein: denn Gott lebt in ihm (VI, 242, 243, III, 225, VI, 177).

II, 202 Wer stets alleine lebt und niemand wird gemein,
Der muſs, ist er nicht Gott, gewiſs vergottet sein.
cf. II, 67, 117, 248, III, 240, IV, 91, 109, V, 158.

Sehr hoch schätzt Sch. die Keuschheit, von ihm meist „Jungfrauschaft" genannt. Sie liebt die Abgeschiedenheit (II, 67, V, 22). Sie ist von Gott geliebt und führt uns zu ihm (II, 49, 186, 223, III, 52, 157, 217, 237, IV, 4, V, 179).

Auch die Demut wird sehr häufig gefordert. Schon im Erkennen heiſst es sie zu üben: wir können nicht in den Blitz der Ewigkeit schauen (II, 150). Die schönste Weisheit ist, nicht allzu weise sein (V, 49). Und doch: wenn ich wahrhaft ein Hirt werde, vermag ich Gott zu schauen (III, 6). — Verkleinere dich selbst (V, 314, VI, 144). Die Demut schätzt sich schnöder als alle Teufel (V, 261).

V, 312 Kein edleres Gemüth ist auf der ganzen Welt,
Als welchs mit Gott vereint für einen Wurm sich hält.
cf. II, 138, 196, III, 3, 23, 60, 124, V, 117, 277, VI, 16.

Eine groſse Anzahl von Sprüchen ist der Armut gewidmet. Unter dieser versteht Sch. nicht nur das bloſse Entäuſsertsein von irdischem Besitze, sondern er faſst sie in viel weiterem Sinne als völlige Willenslosigkeit, als das Freisein von jeglicher Begierde. Er drückt diese erweiterte Bedeutung oft durch einen Zusatz aus, wie „die geheime Armuth" (II, 15), der „Arme im Geist" (II, 148, IV, 211 cf. V, 80, IV, 210, 214), „ein wahrer armer Mann" (II, 148, IV, 213).

IV, 210 Die Armuth unsers Geists besteht in Innigkeit,
Da man sich aller Ding' und seiner selbst verzeiht.

II, 148 Der Arme im Geist.

Ein wahrer armer Mensch steht ganz auf nichts gericht:
Giebt Gott ihm gleich sich selbst, ich weiſs, er nimmt ihn nicht.

Es ist gut, sich der weltlichen Güter zu entschlagen, der Welt Ehre zu verschmähen und ganz „ledig" zu sein (I, 159, 297, IV, 187, V, 114, VI, 67, 68). Der ärmste Mensch im Geist ist in Wahrheit der Reichste (V, 80): denn er kann nichts verlieren (V, 84), während der Reiche in Wahrheit arm ist (V, 113, 157).

Aber die Armut ist ein geistiger Zustand. Es kommt also nur darauf an, daſs der Geist, das „Gemüth", nicht an den Gütern dieser Welt hängt: dann mag man ihrer noch so viel besitzen, man ist doch arm.

V, 343 Die Armuth steht im Geist: ich kann ein Kaiser werden
Und doch so arm sein als ein Heiliger auf Erden.

VI, 99 Der Weis' ist klüglich reich, er hat das Geld im Kasten,
Der Geizhals im Gemüth, drum läfst's ihn niemals rasten.
II, 56 Der, was er hat, nicht hat, und alles schätzet gleich,
Der ist im Reichthum arm, in Armuth ist er reich.

Vgl. zur Armut überhaupt: II, 15. III, 68, 73, 138, 177, IV, 213, 214, V, 132, 154, VI, 86, 93—95, 100, 167, 168, 179.

Ja, so weit müssen wir alle Wünsche, alle Regungen des Willens abgestreift haben, dafs wir auch nach Gott nicht mehr Verlangen tragen.

II, 92 Die geheimste Gelassenheit.
Gelassenheit fäht Gott; Gott aber selbst zu lassen,
Ist ein Gelassenheit, die wenig Menschen fassen.

cf. I, 126, 130, 164, 271, II, 15, 208, 235, V, 268, 366.

Nicht einmal „wissen" dürfen wir von den Dingen (I, 19, 24, 45, II, 14, V, 85 u. ö.). Völlig „still" mufs es in der Seele sein und „Nacht" (III, 8).

Der zu solcher Willenslosigkeit Durchgedrungene hat damit auch die Freiheit erlangt. Wer noch im Drange dieser Welt steht, ist noch von ihr gefesselt und gebunden (II, 76, VI, 50, 114), er ist ein „Sklave" (VI, 109, 110, III, 95, IV, 175 cf. VI, 112, 123). Nur wer „alles von sich löst", wer „grundgelassen" ist, hat die Freiheit (II, 27, 141).

IV, 211 Der Armuth Eigenthum ist Freiheit allermeist,
Drum ist kein Mensch so frei, als der recht arm im Geist.

cf. IV, 212, auch I, 98.

Sehr begreiflich! Denn geht der Wille nicht mehr auf die Dinge aufser ihm, so können hinwiederum auch diese nicht mehr auf ihn einwirken. Er bietet ihnen gleichsam keine Stelle mehr dar, an der sie ihn affizieren könnten. Sie können ihn nicht mehr behindern, weil er nichts mehr erreichen will.[1]

C. Vergöttung.

Wir haben bisher die Verneinung des Willens ohne Rücksicht auf ihre Folgen für den Menschen d. i. die Vergöttung

[1] Auch hier liegt eine überraschende Übereinstimmung mit Schopenhauer vor. Freilich nur insofern, als auch dieser die Freiheit in der Verneinung des Willens in die Erscheinung treten läfst, während die andere von Kant übernommene, bei Schopenhauer hiermit eng verbundene Anschauung, dafs die Freiheit im übrigen eine transcendentale, dem intelligibeln, nicht dem empirischen Charakter anhaftende sei, bei Scheffler sich nicht mit Deutlichkeit nachweisen läfst. — S. Meister Eckhart ed. Pfeiffer 34, 38; 67, 12; 393, 3 u. ö.; auch Theologia deutsch, Kap. XXVI (ed. Pfeiffer).

betrachtet, welches wir mufsten, um jedes für sich desto deutlicher darzustellen. Bei Angelus selbst ist diese Scheidung nicht zu finden. Fast immer knüpft sich bei ihm an die Forderung der Willenslosigkeit in irgend einer Form die Verheifsung eines Lohnes derselben, welcher die Vereinigung mit Gott, die „Vergöttung," ist.

Wer dahin gelangt ist, jegliches Wollen, Begehren, Streben in sich unterdrückt zu haben, der ist zu jener „Ruhe" gekommen, welche das „höchste Gut" und eine Eigenschaft der Gottheit ist (I, 49). Er ist der „Weise". Zahlreiche Ausdrücke hat Angelus für diesen Zustand. Es ist die Gelassenheit, Gleichheit, Seligkeit, Friede, Heiligkeit, Ledigkeit, Abgeschiedenheit (II, 67). Abgestorbenheit (V, 158), Vernichtigkeit (II, 140) u. s. w.

Dieser Zustand nun ist völlig identisch mit dem der Vergöttung. Diese ist nicht ein Neues, von Gott etwa Hinzugebrachtes, sondern etwas, das sich mit Notwendigkeit einstellt, sobald der Mensch die gänzliche Verneinung des Willens an sich vollzogen hat. Letztere ist deshalb die Norm, nach welcher der Stand des Menschen mit Gott und demnach sein sittlicher Stand überhaupt gemessen werden kann. Je mehr wir uns ihr genähert haben, desto näher stehen wir auch der Vergöttung. „Wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit" (II, 140) cf. I, 22, 142, 167, 210, VI, 38. Wer diese Vernichtigung nicht erstrebt, ist böse.

VI, 194 Durch Tötung deiner selbst wirst du Gotts Lamm darstellen,
Mit Leben bleibest du ein todter Hund der Höllen.

cf. III, 220.

Der Teufel selbst ist nur dadurch schlechter als du, dafs ihm „gestorbener Will und Ruh" abgeht (V, 30).

Je nach dem Grade der Vernichtigung unterscheidet Sch. auch verschiedene Stufen im Verhältnis des Menschen zu Gott, ohne sich jedoch an bestimmte Bezeichnungen oder eine gewisse Anzahl zu binden. Bald unterscheidet er „Knechte, Freunde, Kinder" (III, 152) cf. V, 259, bald „Büfser, Freie, Bräute" (IV, 13), bald noch andere. Stets aber nehmen ihm die oberste Stufe diejenigen ein, welche im Stande der gänzlichen Willenslosigkeit stehen.

II, 255 Fünf Staffeln sind in Gott: Knecht, Freund, Sohn, Braut, Gemahl;
Wer weiter kommt, verwird* und weifs nichts mehr von Zahl.

*Annihilatur, â se ipso diffluit, deficit etc. sc.: moraliter.

Die Vergöttung entspricht demnach auch der gänzlichen Verneinung, sie ist der Zustand selbst, in dem sich der völlig Willenslose befindet. Z. B.

II, 57 Entwächsest du dir selbst und aller Creatur,
So wird dir eingeimpft die göttliche Natur.

Die Ruhe, wie Angelus die Willenslosigkeit am häufigsten nennt, ist gar nichts anderes als die Vereinigung mit Gott.

V, 320 Die Ruhe des Gemüths besteht in dem allein,
Dafs es vollkömmlich ist mit Gott ein einges Ein.

Auch für die Vergöttung hat Sch. fast zahllose Bezeichnungen. Z. B. Überformung (III, 113), die geheime Überschattung (II, 101), einge-Jeset-sein (III, 19), in Gott eingetaucht stehn (I, 74), in Gott aufgetrieben sein (II, 1), innig eingetraut werden (III, 50). „Wann seelst du dich mir ein?“ (H. S. CLXV, 3.)

Schwächer nun und mehr bildlich ausgedrückt findet sich der Gedanke, dafs durch die Verneinung des Willens die Vergöttung herbeigeführt wird, schon in folgenden Sprüchen: der Willenslose ist selig[1] (I, 19, IV, 39, V, 70, VI, 186—188), schon auf der Welt mehr als englisch (V, 143), Gottes Lautenspiel (V, 365), geborn vom ewgen Licht (VI, 130), er hat das wahre Leben (I, 26, 27, 31, VI, 121), ist selbst das Paradies (IV, 33), beim Brunn des ewgen Lebens (I, 158, 159), Braut des ewgen Bräutigams (II, 14, IV, 172), Gottes Sohn (IV, 207). — Zahlreiche Stellen aber sprechen es direkt aus, dafs der „grundgelassene Mensch“ Gott völlig gleich sei.[2]

II, 141 Ein grundgelassner Mensch ist ewig frei und ein:
Kann auch ein Unterschied an ihm und Gotte sein?

I, 92 Wer ist, als wär' er nicht, und wär' er nie geworden,
Der ist, o Seligkeit, zu lauter Gotte worden.

VI, 173 Im Meer ist alles Meer, auch's kleinste Tröpfelein,
Sag', welch heilge Seel' in Gott nicht Gott wird sein?

cf. 171, 172, 174.

[1] V, 257 Die Seligkeit ist Gott und Gott die Seligkeit,
Wär' eins das andre nicht, ich lebte stets in Leid.

[2] Wie gründlich Kern diesen Punkt mifsverstanden hat, ist schon oben in der Einleitung ausgeführt worden. So stehen denn bei ihm unter der Anzahl angeführter Sprüche auch verschiedene, die gar nicht zur Vergöttung gehören, sondern allein für den Pantheismus des Angelus Sil. beweisend sind (z. B. I, 8, 10, IV, 156).

IV, 181 Die selge Seele weifs nichts mehr von Anderheit,[1]
Sie ist ein Licht mit Gott und eine Herrlichkeit.
cf. I, 76, 84, 95, 136, 206, 250, 292, II, 41, 57, 59, 83, 104, 136, 152, 162, 174, III, 8, 33, 112, 146, 175, 188, IV, 184, V, 14, 126, 142, VI, 183.

Ist somit die Vergöttung das Ziel, zu welchem die Verneinung des Willens führt, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache, wenn statt der Ertötung alles Begehrens das Vergöttetwerden als sittliche Forderung aufgestellt wird, wie oft geschieht. Wir sollen uns gänzlich Gott ergeben, alles andere lassen und an ihm allein alles zu haben meinen (VI, 186—188, 190), III, 146, ihm ruhen (IV, 172, 197) und still sein (V, 365), uns ihm stets lassen (IV, 39), mit ihm eins zu sein streben (VI, 176).

I, 6 Soll ich mein letztes End' und ersten Anfang finden,
So mufs ich mich in Gott und Gott in mir ergründen
Und werden das, was Er: Ich mufs ein Schein im Schein,
Ich mufs ein Wort im Wort, ein Gott im Gotte sein.
VI, 128 Werd' Gott, willst du zu Gott; Gott macht sich nicht gemein,
Wer nicht mit ihm will Gott und das, was er ist, sein.
cf. I, 83, 182, 249 II, 14, 74, 101, 215, III, 17, 143, IV, 24, 207, V, 208, 239, 265, 361.

Die Unterscheidung, dafs die Welt der Erscheinungen

[1] Ähnlich IV, 10. Vgl. I, 278: „Ich bin Gotts ander Er" und
II, 201 Der Mensch der andre Gott.
Sag' zwischen mir und Gott den eingen Unterscheid?
Es ist mit einem Wort nichts als die Anderheit.
Kern (S. 122) meint, dem Dichter müsse an dieser Stelle etwas wie räumliche Trennung vorgeschwebt haben, welches eine sehr äufserliche, wenig besagende Erklärung ist. Ohne Zweifel meinte der Dichter hier auf seine Weise dasselbe, was Hegel mit seiner Auffassung der Natur als der Idee in ihrem Anderssein. Gott und Mensch waren ursprünglich eins; das Eins aber hat sich in dieser Welt der Erscheinungen seiner selbst entäufsert und lebt in ihr als in seiner Anderheit: durch die Vergöttung schliefst sich die gezweite Gottheit wieder zur Einheit zusammen (IV, 10). Hierher gehört auch V, 6, wo das Geschöpf die „Zwei" genannt wird.
V, 6 Im Eins ist alles Eins. Kehrt Zwei zurück hinein,
So ist es wesentlich mit ihm ein einges Ein. cf. V, 1. —
Vgl. Weigels unitas und alteritas (bei Pertz l. c. 1859, S. 107). Die „Theol. deutsch" nimmt ihren Ausgangspunkt von dem Gegensatz des volkomen und geteilten. S. auch M. Eckhart 162, 36: got mac âne diu sêle kein eigenschaft hân oder anderheit wizzen. — Vgl. Plotins ἑτερότης. Neuerdings Lamennais in Esquisse d'une philosophie.

eine „zufällige“, das „Wesen“ aber Gott sei (s. oben S. 29) überträgt Sch. auch auf das Sittliche, wenn er vom Menschen fordert, wesentlich zu werden und den Zufall[1] abzustreifen.

I, 274 Der Zufall mufs hinweg und aller falscher Schein;
Du mufst ganz wesentlich und ungefärbet sein.

cf. I, 54, 71, 102, II, 30, 71, 103, 107, 125, V, 25, 304. S. auch Christl. Ehrengedächtn. b. Rosenth. I, S. 21 Z. 3 v. o.

Die Vergöttung ist jedoch nur als eine Rückkehr des Menschen zu seinem Ursprunge, als eine Wiedereinbildung in Gott aufzufassen. Wir sahen oben (S. 32 f.), dafs der Mensch schon vor seinem Leben auf der Erde, wie alle Dinge, in Gott existierte, und dieses Dasein nur ein Abfall von seiner Idee sei. Die Vergöttung nun ist es, die ihn wieder in seine eigentliche Heimat zurückbringt, die das Sehnen seiner Seele stillt, welche eben nichts anderes als die Ruhe in Gott sucht (I, 110). Sie ist eine Wiedervereinigung mit Gott. Daher heifst es, dafs der Mensch zu Gott „wiederbracht“ wird (V, 239 cf. III, 8), dafs die Seele „in ihn zurückgelange“ (II, 158 cf. IV, 134), dafs die Zwei ins Eins „hinein zurückkehre“ (V, 6). Gott ist „mein letztes End' und erster Anfang“ (I, 6).

V, 331 Wenn ich in Gott vergeh, so komm ich wieder hin,
Wo ich in Ewigkeit vor mir gewesen bin.

IV, 134 Wann du dich, meine Seel', zurück hineinbegiebst,
So wirst du, was du warst, und was du ehrst und liebst.

cf. I, 74, 203, V, 1, 233.

Aber nicht nur der Mensch, sondern auch alle Kreaturen, ja alle andern Dinge, werden zu Gott zurückgebracht. Sch. denkt sich dabei, ganz wie Meister Eckhart,[2] den Menschen als den Vermittler zwischen dem All und Gott. Die „andern Dinge“ „schwingen“ sich in mich, und ich mich in Gott (II, 66).

---

[1] Unter „Zufall“ scheint Sch. an diesen Stellen das Handeln gemäfs den natürlichen aus der materiellen Welt heraus beeinflufsten Instinkten zu verstehen (cf. I, 54), welches noch kein prinzipielles, auf Einsicht beruhendes Thun kennt. — Für den Ausdruck ist zu vergleichen: Vor allem die Theol. deutsch, Kap. 1: „Was nu ûs geflossen ist, das ist nicht wâr wesen und hât kein wesen anders dan in dem volkomen, sunder es ist ein zûfal oder ein glast und ein schîn.“ Auch Meister Eckhart 117, 29; 20, 23, 404, 33 u. ö. und Weigel bei Pertz l. c. 1859, 108 f. u. 114. cf. Dionys. Areop. de div. nomin. IV, 32: *τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκός.*

[2] S. 152 ff., 530 des 2. Bds. der Pfeifferschen Ausg. der deutsch. Myst. Vgl. auch 459, 16. 473, 39. 351, 18. 180, 23. 199, 12 (. . . sô ist er mit gote fürbringende alle crêatûre und er ist sêlikeit allen crêatûren bringende, nâch dem und er mit im ein ist.) cf. Röm. 8, 21.

III, 113 Die Überformung.

Dann wird das Thier ein Mensch, der Mensch ein englisch Wesen,
Und dieses Gott, wann wir vollkommlich sind genesen.

I, 275 Der Mensch bringt alles in Gott.

Mensch, alles liebet dich; um dich ist's sehr gedrange,
Es laufet alls zu dir, dafs es zu Gott gelange.

cf. V, 110, IV, 121.[1] —

Ist nun jene ewige Ruhe und Vergöttung dasjenige, zu welchem uns die Verneinung des Willens führt, so kann diese nicht etwas sein, was das Leben finster und freudlos gestaltet, vielmehr ein solches, das die wahre Freude und Seligkeit erst in dasselbe hineinbringt Das ist schon genugsam aus oben citierten Sprüchen hervorgegangen, wird aber auch oft ausdrücklich hervorgehoben. Der Heilige „kann nie im Geiste betrübet sein" (III, 150), er ist „dreifach englisch" (IV, 108).

V, 236 Das Kreuze bringet Pein, das Kreuze bringet Freud',
Pein einen Augenblick und Freud' in Ewigkeit.

cf. II, 28, 238, IV, 19, V, 83, VI, 26, 30, 58, 137.

Gerade das Leben des Bösen, welcher als solcher die Verneinung des Willens nicht an sich vollzieht (s. S. 55), ist elend. Er hat „Spott und Hohn" (III, 181). Mit dem Streben nach Ehre rennt man in Todesgefahr (VI, 122). Die Sünde ist das Übel κατ' ἐξοχήν (V, 11, 97).

V, 54 . . . . . die Laster stehn im Streit,
Sie haben Pein in sich.

IV, 189 Die Sünder, ob sie gleich in lauter Freude leben,
So mufs doch ihre Seel' in gröfsten Furchten schweben.

cf. IV, 65, 94, V, 199, 262, 369, VI, 27– 29, 170, 193.

Seligkeit und Verdammnis, jene als Lohn der Verneinung des Willens, diese als Strafe der Weltliebe werden als schon in dem sittlichen Verhalten des Menschen selbst liegend gedacht, sind also nicht eine von aufsen herangetragene Vergeltung, sondern rein geistige, innerliche Zustände.[2]

IV, 90 Die Tugend, spricht der Weis', ist selbst ihr schönster Lohn;
Meint er nur zeitlichen, so halt ich nichts davon.

V, 55 Gott straft die Sünder nicht: die Sünd' ist selbst ihr Hohn,
Ihr Angst, Pein, Marter, Tod; wie Tugend selbst ihr Lohn.

Aber: Die Belohnung, welche der Verneinung des Willens

[1] Spielt auf die 4 Tiere der Evangelisten an.
[2] S. auch Schrader S. 15.

in Gestalt des Friedens und der Ruhe folgt, darf nie das Motiv unseres Handelns werden. Wird sie das, so hat unser Thun' als egoistisch, keinen sittlichen Wert.

I, 58 Mensch, suchst du Gott um Ruh, so ist dir noch nicht recht;
Du suchest dich, nicht ihn, bist noch nicht Kind, nur Knecht.

I, 182 Mensch, dienst du Gott um Gut, um Seligkeit und Lohn,
So dienst du ihm noch nicht aus Liebe wie ein Sohn.

idem II, 47.

Gott allein ist das Ziel der Tugend und auch all ihr Lohn. Ihn liebt sie, ohne sich nach Geboten zu richten. (IV, 18, V, 292, 275).

V, 276 Für Bös' ist das Gesetz: wär' kein Gebot geschrieben,
Die Frommen würden doch Gott und den Nächsten lieben.

Doch hat sich Angelus keineswegs immer von allem Eudämonismus frei gehalten. Öfters zeigt sich eine Tendenz, durch den Hinweis auf ewige Freude anzuspornen, wie durch den auf ewige Pein abzuschrecken. Dieselbe Art, die ihn in seiner Sinnlichen Beschreibung zu solchen Absurditäten führte.

III, 218 Lafs alles, was du hast, auf dafs du alles nimmst,
Verschmäh' die Welt, dafs du sie tausendfach bekömmst.

VI, 83 O Narr, was rennst du so nach Reichthum in der Welt
Und weifst doch, dafs man wird dadurch in Pfuhl gefällt.

cf. III, 54, 178, IV, 20, V, 142, 221, 254, VI, 21, 22, 62—64 u. ö.

6. Kirchliches.

Es kann nicht fehlen, dafs die in den vorhergehenden Kapiteln entwickelten Anschauungen des Ang. Sil. einen Widerhall auch in seinen theologischen Ansichten gefunden haben, auf welche wir im Folgenden mit wenigen Worten eingehen wollen. In der That wird sich an mehreren Punkten eine gewisse Verflüchtigung und Umdeutung kirchlicher Dogmen ergeben. —

Dafs sich im Cherub. Wdrsm. Sprüche mit ausgesprochen protestantischer Färbung fänden, wie Schrader behauptet, ist unzutreffend.[1]

Wohl aber finden sich auch aufser VI, 253, welcher Spruch nur einem „katholischen Christen" Weisheit zuerkennen will, Epigramme, die eine bestimmt antiprotestantische Tendenz zeigen. So heifst es III, 163 und V, 108: der Glaube allein sei tot, die Liebe müsse hinzukommen.[2] Zuweilen spricht er

[1] Darüber sehr richtig Schuster l. c., S. 452.

[2] cf. die Konversionsschrift: „Gründliche Ursachen und Motiven" etc., art. 10.

geringschätzig von der Schrift (II, 137, III, 5). Für den Bilderdienst tritt ein II, 229. Auch das richtet sich gegen die Protestanten, wenn er behauptet, der Mensch könne den Zustand der Vollkommenheit schon hier erreichen. Es setze einen Zweifel an Gottes Allmacht voraus, das in Bedenken zu ziehen. (I, 197, 79, II, 210.)[1]

Bei der Trinität ergeht sich Scheffler fast nur in Spielereien. Er sucht die Dreieinigkeit durch Vergleiche aus Natur und Leben anschaulich zu machen. Z. B.

I, 257 Daſs Gott dreieinig sei, zeigt dir ein jedes Kraut,
Da Schwefel, Salz, Mercur in einem wird geschaut.[2]

Überall dringt er auf Verinnerlichung. Die guten Werke helfen nichts, wenn sie nicht der adäquate Ausdruck meiner Sittlichkeit sind.

V, 37 Gott schätzt nicht, was du Guts, nur wie du es gethan:
Er schaut die Früchte nicht, nur Kern und Wurzel an.

„Wie die Person, so das Verdienst“ (V, 298) cf. V, 161, 162, 168, 170, 333, VI, 157. Die Taufe (II, 226, 227), „Fasten, Beten, Wachen“ an sich sind wertlos.

In der Christologie finden sich zwar genug Sprüche, welche den Tod Jesu als Satisfaktion für unsere Sünden hinstellen (z. B. III, 40), aber in der Mehrzahl tritt die eigentliche Erlösungslehre zurück, um hingegen dem Werke des Menschen selbst, der Verneinung des Willens, dem Streben nach Vergöttung Platz zu machen.

II, 257 Des Herren Christi Tod hilft dich nicht eh, mein Christ,
Bis auch du selbst für ihn in ihm gestorben bist.

I, 124 Gott ist dir worden Mensch, wirst du nicht wieder Gott,
So schmähst du die Geburt und höhnest seinen Tod.

cf. I, 61—63, 152, III, 16, V, 160, 359 u. ö. In mir selbst muſs ich Christum gebären V, 248 cf. I, 101, 102. — Auch mit der Präexistenz bringt er die Menschwerdung Jesu zusammen.

V, 258 Gott wird, was ich itzt bin, nimmt meine Menschheit an,
Weil ich vor Er gewest, drum hat er es gethan.

Eine Verflüchtigung des Dogmas zeigt sich auch darin, daſs er das Abendmahl öfters als eine ἕνωσις mit Gott auffaſst.

[1] ibid., art. 7: „Die verkehrte und höchst verwerfliche Lehre, daſs einem Christenmenschen unmöglich sei, die Gebote Gottes zu halten, welches eine schreckliche Lästerung wider Gott und seinen Gesalbten ist.“ Auch in den Streitschriften passim. z. B. tract. XXXII, S. CLXVI.

[2] Vgl. zu diesen Spielereien aus der Eccles. z. B. tract. VII, 417.

II, 165 Wer nur ein Tröpflein Bluts aus Christo kann genieſsen,
Der muſs ganz seliglich mit ihm in Gott zerflieſsen.

Wenigstens möchte ich diesen Spruch, sowie II, 120 und III, 17 auf das Abendmahl beziehen (III, 17 zugleich auf die Taufe). Sicher geht darauf V, 119. Vgl. auch H. S. XCI, 4, XCV.

Gegen eine Überschätzung der Predigt scheint mir zu gehen:

I, 299 Das Wort schallt mehr in dir, als in des andern Munde:
So du ihm schweigen kannst, so hörst du es zur Stunde.

Besonders deutlich offenbart sich die ganze Anschauungsweise des Angelus in seiner Stellung zum Gebete. Er verwirft das Bitten um Gaben. Man betet damit „das Geschöpf und nicht den Schöpfer“ an (I, 174, 75). Gott will überhaupt keine Worte, „heilges Stilleschweigen“ (IV, 11) ist vor ihm die beredteste Sprache. Das ist die Oratio silentii (I, 19).

I, 240 Das stillschweigende Gebet.
Gott ist so über alls, daſs man nichts sprechen kann,
Drum betest du ihn auch mit Schweigen besser an.

II, 19 Geschäftig sein ist gut; viel besser aber beten;
Noch besser stumm und still für Gott den Herren treten.

cf. I, 19, 239, II, 8, 32, 77, III, 15, V, 137.

Er faſst das Gebet als bloſse Andacht, als ein Sich verlieren in Gott, identisch mit dem Zustand des höchsten Schauns, der gleichfalls wortlosen Verzückung (s. oben S. 38).

IV, 140 Das edelste Gebet ist, wenn der Beter sich
In das, für dem er kniet, verwandelt inniglich.

II, 39 Wer in sich über sich in Gott verreisen kann,
Der betet Gott im Geist und in der Wahrheit an.

cf. I, 235, 237.